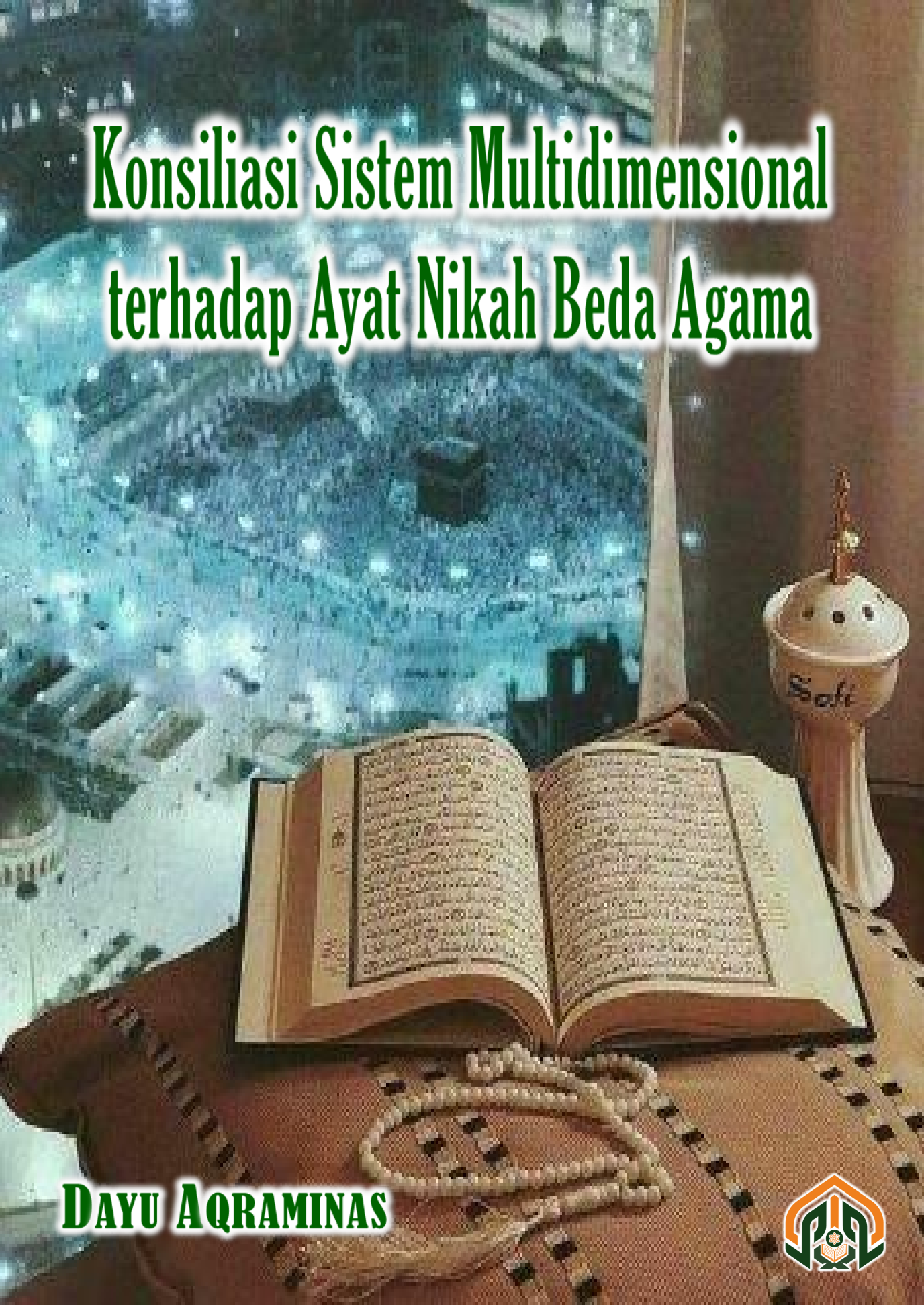
Konsiliasi Sistem Multidimensional terhadap Ayat Nikah Beda Agama



DAYU AQRAMINAS

Universitas PTIQ Jakarta

KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL TERHADAP AYAT NIKAH BEDA AGAMA

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Oleh:
Dayu Aqraminas
NIM: 203530026

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M/1445 H

معهد الإسلامية السلفية التربية المجاهدة

Ust. Dahlan Abdullah

Ketua Yayasan

PIMPINAN

Ust. M. Hidayatullah, Lc, M.Ag

Da'i Internasional

Dr. Dayu Aqraminas, M.Ag, M.H

ISRA' MI'RAJ

25 JANUARI 2025

08.00 AM - selesai

Gedung Serba Guna
PPST AL-Mujahadah

UNTUK UMUM.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa konstruk konsiliasi sistem multidimensional terhadap ayat nikah beda agama tidak bisa diselesaikan melalui abrogasi (*al-Nasakh*), namun diselesaikan melalui proses konsiliasi berbasis pada *Tafsîr Maqâshidî*. Kesimpulannya, ditemukan distingsi dan implikasi bahwa dalam tahapan implementatif, status hukum nikah beda agama tidak diperbolehkan (*bi hamli al-Nahyi 'ala al-karâhâh*). Sebab, secara aspek sosio-kultural membawa ekses negatif oleh sebagian kalangan. Praktik tersebut dapat menyebabkan salah satu pihak memilih untuk konversi agama karena harus tunduk salah satu agama pasangan, agar legalitas pernikahan sah secara administratif. Selain itu, memilih untuk konversi agama disebabkan dangkalnya pengetahuan agama. Kekhawatiran selanjutnya adalah ambiguitas anak dalam memilih agama, meskipun Islam memberikan kebebasan memilih menganut agama apapun.

Kesimpulan tersebut diperoleh dengan cara analisis konsiliasi sistem multidimensional, di antaranya; (1) Dimensi linguistik Arab. (2) Dimensi *Siyâq al-Nushûsh* (*munasabah*), untuk melihat konsistensi pembahasan tema. (3) Dimensi *Asbâb al-Nuzûl* (Historis), untuk menyelesaikan perdebatan antara keumuman teks dan kekhususan sebab (*al-'ibrah baina bi 'umûm al-lafzh wa bi khushûsh al-sabab*), kemudian ditentukan berdasarkan konteks saat ini dengan menggunakan dimensi berikutnya yaitu; (4) Dimensi sosio-kultural yang kemudian melahirkan kaidah *al-'ibrah bi maqâshidihâ*.

Disertasi ini memperkuat teori sistem multidimensional milik Jasser Auda untuk menyelesaikan kasus beberapa ayat yang dianggap telah diabrogasi (*nasakh*), termasuk ayat-ayat yang membahas persoalan nikah beda agama. Hasil temuan penelitian ini menolak argumentasi abrogasi yang digunakan oleh beberapa ulama yang ditulis dalam kitabnya al-Nuhâs (w. 338H), Abî Thâlib al-Qayasiyyî (w. 437H), Ibn al-'Arabî (w. 543H), dan Rasyid Rida (w. 1354H).

Jenis Penelitian ini adalah kualitatif yaitu dengan studi kepustakaan (*library research*). Penelitian ini menggunakan pendekatan *tafsîr maqâshidî*. Ruang lingkup pendekatan ini memuat dua langkah, yaitu *tafsir ahkâm* dan *tafsir tematik*. Metodologi tematik sebagai langkah penelusuran ayat, sedangkan *tafsir ahkâm* sebagai hasil produk penerapan kajian *maqashidî*. Adapun sumber primer yang digunakan adalah karya-karya Jasser Auda, di antaranya: *Maqâshid al-Syarî'ah as as Philosophy of Islamic Law*, *Fiqh al-Maqâshid, Bayn al-Syarî'ah wa al-Siyâsah,* dan *Naqd Nazhariyyah al-Nasakh Bahtsu Fiqhu Maqâshidi al-Syarî'ah*.

N U
Peringatan Hari Lahir
Nahdlatul Ulama
Ke
96
31 Januari
1926-2022
PONDOK PESANTREN SALAFIYAH TARBIYAH
PPSTA
AL-MUJAHADAH
PEMATANG KANCIS - BANGKO
Ponpes Al-Mujahadah Bangko

ABSTRACT

The dissertation concludes that constructive conciliation system multidimensional inter-religious marriage verses cannot be completed through abrogation (*al-nasakh*), but completed through the conciliation process based on a *Tafsîr Maqâshidî*. In conclusion, distension is found and implications that in a implementation stage, the legal status status of inter-religious marriage is not allowed (*bi hamli al-nahyi 'ala al-karahah*). Because, in a socio-cultural way, the effect is carried off begative by some. Such practice can lead to one the party chose the conversion because it required submission to one Partner, in order for the legality of the administrative marriage to take effect. Besides that, choosing to convert is due to the scarcity of knowledge religion. The next concern is the ambiguity of the child's choice of religion, although Islam gives freedom of choice to any religion.

That conclusion was obtained by analysis of the conciliation system multidimensional, in between; (1) the linguistic Arabic dimensions. (2) the cumulative dimension (*al-siyâq al-nusûs/munasabah*), to see the consistency of the discussion of the theme. (3) historical dimensions (*asbâb al-nuzûl*), to settle the debate between text and causality (*al-'ibrah baina bi umûm al-lafzh wa bi khushûsh al-sabab*), then are determined based on current context using dimensions the next is; (4) the socio-cultural dimension which then gave kidah *al-'ibrah bi maqâsidihâ.*

This dissertation amplifies the theory of multidimensional systems belonging to Jasser Auda to resolve some verses that are considered to be hebrogated (*nasakh*), including verses discussing the issue of inter-religious marriage. The results of this study rejected the arbitrary argument used by some scholars written in the book al-Nuhâs (w. 338H), Abî Thâlib al-Qayasiyyî (w 437H), Ibn al-'Arabî (w 543H), and Rasyid Ridha (w. 1354H).

This research method used in this dissertation is a qualitative is that library research. This research uses the *Tafsîr Maqâshidî* approach. The scope of this approach contains two steps, namely *Tafsîr Ahkâm* and *Tafsîr Thematic*. The thematic methodology as a ayat of the ayat, while *Tafsîr Ahkâm* as a result of the application of the implementation of Maqasid's review. The primary source used is Jasser Auda works; *Maqâshid al-Syarî'ah as as Philosophy of Islamic Law*, *Fiqh al-Maqâshid, Bayn al-Syarî'ah wa al-Siyâsah,* dan *Naqd Nazhariyyah al-Nashkh Bahtsu Fiqhu Maqâshidi al-Syarî'ah*

PROFIL PONPES

Kegetiran hidup membawa konsekuensi yang sangat menghawatirkan bagi seseorang yang rapuh imannya , apa lagi pikirannya selalu digeluti bayangan keindahan dan kenikmatan dunia. Ragam perhiasan,fasilitas mewah dan kehormatan menjadi sesuatu yang meganggu tidurnya, hawa nafsu menguasai nurani dan membuatnya lupa diri, untuk sejenak merenung bahwa kehidupan dunia ini hanyalah sementara dan kekayaan hanyalah titipan ilahi semata , tak pernah terpikir segala sesuatu yang diperbuat akan dimintakan pertanggung jawabannya kelak.

Kesadaran seperti itu akhirnya timbul dibenak Bapak Dahlan Abdullah ,yang mana ia mewakafkan sebidang tanah warisan dari peninggalan orang tuanya untuk mendirikan lembaga pendidikan yang islami,yang kini telah berdiri dan dikenali masyarakan adalah lembaga pondok pesantren salafiyah tarbiyah Al-Mujahadah yang beralamat di kelurahan pematang kandis,bangko, sehingga dengan mendapat persetujuan dari Kyai Abdul Satar Sholeh dan Kyai Abdurrahman Sei. Manau, maka pada tahun 2002M /1423 H berdirilah Pondok Pesantren Al-Mujahadah Bangko, dengan dibantu oleh beberapa orang yang berpengalaman tentang masalah pondok pesantren, pada awalnya proses terbentuk bangunan adalah mulai mendirikan bangunan yang berukuran kecil, kemudian baru dibangun Musholla untuk kegiatan ibadah dan belajar dan mengajar, dan pada tahun 2006 baru dibangun gedung sekolah yang permanen sebanyak dua lokal, alhamdullah dengan berjalannya waktu sampai sekarang ini santri dan santriwati terus bertambah.

Dan hingga sekarang kepemimpinan pesantren sekarang di lanjuti oleh putra sulung nya yakni Ustadz Dayu Aqraminas M.Ag.,M.H yang alhamdulillah pondok semakin berkembang dan jaya.semoga kita semua mendapat kan keberkahan dalam menuntut ilmu di ponpes al-mujahadah aamiiinnn.....

SYARAT PENDAFTARAN

1. FC.ijazah/surat tanda kelulusan (SKL) 3 Lembar
2. FC Akte kelahiran 3 Lembar
3. FC kartu keluarga 3 lembar
4. Pas Fhoto 2x3 2 Lembar
   Pas Fhoto 3X4 3 Lembar
5. Map Hijau Tingkat Wustha (MTS)
   Map Kuning Tingkat MA
6. Berpakain Busana Muslim

WAKTU PENDAFTARAN

02 Maret 2023 – 02 Juli 2023

GRATIS UANG PENDAFTARAN

BEA SISWA ANAK YATIM DENGAN SYARAT DAN KETERANGAN DESA

BEA SISWA SANTRI BERPRESTASI

ADMINISTRASI SEKOLAH

1. Ketring : 350.000/bulan
2. SPP : 50.000/bulan
3. Pembangunan: 250.000/smester
4. Kitab : 200.000
5. Seragam almet : 300.000
6. Kartu pelajar : 20.000
7. Tes : 30.000

TOTAL = 1.200.000

ملخص البحث

خاتمة هذه الأطروحة هي أن بناء الجمع التعدد الأبعد للآيات حول الزواج بين الأديان لا يمكن أن يتم من النسخ, ولكن تم الإنتهاء من خلال عملية الجمع على أساس تفسير المقاصدي. النتائج, وجد التمدد و التداعيات في المراحل التطبيق لايحل الزواج بين الأديان (النهي على الكراهة). لأن بطريقة اجتماعية–ثقافية, يتم تنفيذ التأثير سلبي من البعض. وقد تدفع هذه الممارسة المرء إلى اختيار تحويل الدين عن طريق الخضوع لدين آخر شريك, بحيث يتم تسجيل شرعية الزواج بشكل قانوني. بالإضافة إلى ذلك, يرجع اختيار التحول إلى ندرة المعرفة الدينية. و غموض اختيار الطفل للدين.

وهذا الإستنتاج يأتي من تحليل الجمع التعدد الأبعاد و هو بعد اللغوية العربية, و بعد السياق النصوص او المناسبة (تحليل اتساق المناقشات حول الموضوع), و بعد التاريخ (تطبيق العلوم الأسباب النزول لتسوية الخلاف بين عموم اللفظ و بخصوص السبب), و بعد الإجتماعية–الثقافية (تطبيق العبرة بمقاصدها).

هذه الأطروحة تحصين نظرية النظام التعدد الأبعاد لجاسر عودة لحل حالة بعض الآيات التي كانت منسوخا, مثل حول موضوع الزواج بين الأديان. اعترضت الدراسة على الحجج النسخ التي استخدمها بعض العلماء الذين كُتبوا في كتابه النحّاس و ابي طالب القيسيّ و ابن العربي و رشيد رضى.

طريقة البحث المستخدمة في هذه الرسالة هي طريقة نوعية. تستخدم الدراسة بمنهج تفسير المقاصد عن طريق تفسير الموضوعي و تفسير الأحكام. المصدر الرئيسي المستخدم هو كتاب من تأليف جاسر عودة: *Maqâshid al-Syarî'ah as as Philosophy of Islamic Law*, فقه المقاصد إناطة الأحكام الشريعة بمقاصدها, و نقد النظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini;

Nama	: Dayu Aqraminas
Nomor Induk Mahasiswa	: 203530026
Program Studi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Disertasi	: Konsiliasi Sistem Multidimensional terhadap Ayat Nikah Beda Agama

Menyatakan Bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 25 Mei 2024

DAYU AQRAMINAS

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL TERHADAP AYAT NIKAH BEDA AGAMA

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:
DAYU AQRAMINAS
NIM: 203530026

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan

Jakarta, 15 Juni 2024

Menyetujui,

Pembimbing I	Pembimbing II
Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

Mengetahui,

Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL TERHADAP AYAT NIKAH BEDA AGAMA

Disusun oleh:

Nama	: Dayu Aqraminas
Nomor Induk Mahasiswa	: 203530026
Program Studi	: Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang Munaqasah pada hari Kamis, 1 Agustus 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua Sidang	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A	Penguji II	
4	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A	Penguji III	
5	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A	Pembimbing I	
6	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A	Pembimbing II	
7	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A	Sekretaris	

Jakarta, 05 Agustus 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta

Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si
NIDN: 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	’	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, seperti; تَعَدُّدٌ ditulis dengan *ta‘addud*

b. Vocal Panjang (*mad*); *fathah* (baris di atas) ditulis dengan *â* atau *Â*, bentuk *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya الناسخ ditulis *al-nâsikh*, الكريم ditulis *al-karîm*, dan العموم ditulis *al-‘umûm*.

c. Kata sandang alif dan lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyyah* dan *syamsiyah* ditulis al, misalnya: ditulis القياس *al-qiyâs* dan ditulis الرجال *al-rijâl*

KATA PENGANTAR

Puji syukur atas kehadirat Allah SWT yang telah memberikan taufiq dan inayah-Nya sehingga penelitian ini selesai dengan baik dan tepat waktu meskipun banyak rintangan yang harus dilewati. Ṣalawat serta salam untuk baginda Nabi Muhammad SAW semoga kita diberikan *syafa'at* (pertolongan) dikemudian nanti *Amîn*.

Penulis menyadari kehadiran disertasi ini melibatkan berbagai pihak. Meskipun tidak bisa disebutkan satu persatu, secara khusus penulis perlu menyampaikan rasa terima kasih banyak kepada bebera nama berikut:

1. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A, selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ
3. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, sebagai Kepala Program Studi Doktor (S.3) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, sekaligus dosen pembimbing kedua yang telah memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis
4. Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A selaku dosen pembimbing pertama, atas motivasi. Arahan serta bimbingan untuk menjadi lebih kritis-rasional.
5. Orang tua penulis, Bapak Dahlan Abdullah serta Ibu Siti Almukaromah, yang selalu membimbing sampai saat ini semoga diberikan kesehatan dan umur panjang

6. Istri dan anak ku tercinta, Roshfi Roshifah, S.Ag, Jasser Eldin Akraminas dan Jaudat Fathi Saeed Akraminas. Serta mertua, yang mereka selalu *support* dan memberikan motivasi untuk menyelesaikan perkuliahan ini.
7. Seluruh jajaran penjabat akademik serta seluruh dosen pascasarjana yang tidak bisa disebutkan namanya satu persatu. Semoga ilmu yang telah diberikan, menjadi amal kebaikan untuk bapak ibu semuan.
8. Serta untuk Keluarga Besar Yayasan al-Mujahadah Bangko

Semoga kehadiran disertasi ini bermanfaat baik penulis maupun pembaca. Tentunya dalam penulisan dan isi konten memiliki banyak kekurangan. Kedepannya segala kritikan dan masukan sangat diharapkan untuk dijadikan perbaikan. Terima kasih. Selamat membaca!

Pamulang, 25 Mei 2024

Dayu Aqraminas

DAFTAR ISI

Judul i
Abstrak iii
Surat Pernyataan Keaslian Disertasi ix
Tanda Persetujuan Disertasi xi
Halaman Pengesahan Disertasi xiii
Pedoman Tansliterasi xv
Kata Pengantar xvii
Daftar Isi xix
Daftar Tabel xxiii
Daftar Gambar xxv

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Permasalahan 13
C. Tujuan Penelitian 15
D. Signifikansi Penelitian 15
E. Tinjauan Pustaka 16
F. Metode Penelitian 20
G. Sistematika Penulisan 25

BAB II DISKURSUS TENTANG TEORI KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL DAN NIKAH BEDA AGAMA 27

A. Teori Konsiliasi: Penyelesaian Ayat Kontradiktif.....28
1. Langkah Operasional Konsiliasi.....35
2. Konsiliasi Berbasis *Maqâshidî* 38
B. Sistem Multidimensional: Basis Epistimologi Tafsir.....42
1. Sistem Multidimensional: Penguatan Operasional Konsiliasi 49
2. Interpretasi Berbasis Sistem 62
C. Nikah Beda Agama dalam Islam.....70
1. Definisi Nikah Beda Agama dalam Al-Qur'an 72
2. Perdebatan Konsep *Musyrik* dan *Ahl al-Kitab* 79
D. Karakteristik Legalitas Nikah Beda Agama di Indonesia.....99
1. Regulasi Politik Hukum Nikah Beda Agama di Indonesia.....101
2. Nikah Beda Agama di Negara Lain.....118

BAB III TEORI PENYELESAIAN KONTRADIKSI ANTAR DALIL (*TA'ÂRUD BAINA ADILLAH*) 121
A. Perspektif Studi Al-Qur'an tentang *Ta'ârud baina adillah*....122
1. Definisi *Ta'arud* dalam Studi *Ulûm Al-Qur'ân* 125
2. Penyelesaian *Ta'ârud* dalam studi Al-Qur'an 127
B. Perspektif Ushul Fiqih tentang *Ta'ârud Baina Adillah*.....130
1. Diversifikasi Definisi *Ta'ârud* dalam Ushul Fiqh.....133
2. Perspektif Ushul Fiqh Hanafiyyah 135
3. Perspektif Ushul Fiqh Mutakallimin 138
C. Instrumen Operasional dalam Penyelesaian Kontradiksi antar dalil (*Ta'ârud baina Adillahi*) 140
1. *Al-jam'u* (Konsiliasi) 141
2. *Al-Nasakh* (*Abrogation*) 142
3. *Al-Tarjîh* (Pengunggulan/*Elimination*).....145
4. Al-*Tawaqquf* (Berdiam diri/*Waiting*) 146
5. *Al-Tatsâqut* (Pembatalan/*Cancellation*) 146
6. Al-*Takhyîr* (Pilihan/*Choice*) 146
D. Langkah Operasional Kontradiksi antar dalil Berbasis *Tafsîr Maqâshidî*.....148

BAB IV SISTEM INTERPRETASI: PENDEKATAN BERBASIS TUJUAN (*TAFSÎR MAQÂSHIDÎ*) 161
A. *Tafsîr Maqâshidî*: Metodologi Penafsiran Jasser Auda.....161
1. Kritik Jasser Auda: Terminasi Metodologi Bias.....163
2. Pergeseran Paradigma: Interpolasi *Tafsîr Maqâshidî* Jasser Auda 168

3. Signifikansi *Tafsîr Maqâshidi* Jasser Auda 172
B. Epistemologi *Tafsîr Maqâshidî*: Holistik-Multidimensional...176
1. Sistem Multidimensional Basis dari *Tafsîr Maqâshidî* 178
2. Dimensi-dimensi Berbasis *Maqâshidî* 179
a. Dimensi Linguistik Arab.....179
b. Dimensi *Siyâq al-Nushûsh* (*Munasabah*) 190
c. Dimensi *Asbâb al-Nuzûl* (Pembacaan Historis) 199
d. Dimensi Konteks Sosial-Kultural.....207
e. Diversifikasi Dimensi *Maqâshidî* 212
C. Fondasi *Tafsîr Maqâshidî*: Mewujudukan Elastisitas Penafsiran 217
1. Metodologi *Maudhû'î* (tematik) berbasis *Maqâshidî* 218
2. *Al-'Ibrah bi Maqâshidihâ*: Penyelesaian antara Teks dan Konteks.....233
D. Sistem Multidimensional Antitesis dari *Nasakh*.....250
1. Definis *Nasakh*: Problematika dan Penyelesaian.....252
2. Argumentasi *Nasakh* dalam al-Qur'an.....259
3. Klasifikasi *Nasakh* 261
4. Aksentuasi *Nasakh* dalam Penyelesaian Kontradiksi 263

BAB V PENYELESAIAN AYAT NIKAH BEDA AGAMA MELALUI KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL.....271
A. Deklasifikasi Argumen Nikah Beda Agama.....271
1. Faktor Perdebatan Makna: antara *Musyrik* dan *Ahl al-Kitab* 271
2. Argumentasi Berbasis pada *Nasakh*.....283
B. Nikah Beda Agama: Penyelesaian Ayat melalui Konsiliasi Sistem Multidimensional.....291
1. Dimensi Spektrum Makna 293
2. Dimensi *Asbâb al-Nuzûl* 296
3. Dimensi *Munasabah* 299
4. Dimensi Sosio-Kultural.....300
5. Dimensi *Maqâshidî* 304
C. Reinterpretasi Legalitas Hukum Nikah Beda agama melalui Eksplorasi *Maqâshidi* 306
1. Faktor Larangan Nikah Beda Agama 307
2. *Maqâshidî* sebagai Prinsip untuk Kemaslahatan Umum 316

BAB VI PENUTUP 321
A. Kesimpulan 321
B. Saran 322

DAFTAR PUSTAKA.....323
RIWAYAT PENULIS 343

DAFTAR TABEL

Tabel. 1.1. Tinjauan Pustaka.....19
Tabel. 2.1. Priodesasi Ayat turun.....87
Tabel. 4.1. Perbedaan *Munasabah* dan *Asbâb al-Nuzûl* 198
Tabel. 5.1. Heterogenitas definisi *muhkam*.....287

DAFTAR GAMBAR

Gambar. 3.1 Definisi etimologis tentang *Ta'arud* 126
Gambar. 3.2. Stratifikasi Operasional *Ta'ârud Baina Adillah* 140
Gambar. 4.1. Klasifikasi *Maqâshidî* 171
Gambar. 4.2. Proses dialektika al-Qur'an dan Sosio-historis masyarakat...208
Gambar. 5.1 Pendapat status ayat 290
Gambar. 5.2. Pendapat status ayat 291
Gambar. 5.3. Persoalan Halam-Haram 292

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sistem multidimensional (*ta'addud al-'ab'âd*) merupakan perangkat analisis yang memiliki peran untuk mengkonsiliasikan dua dalil yang kontradiktif.[1] Selain itu, kehadirannya sebagai antitesis dalam penggunaan *nasakh*, yang sebagian kalangan ulama memprioritaskannya dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat (*ta'ârud baina adillah*).[2] Simplifikasinya, sistem multidimensional ini menghendaki untuk

[1]Kontradiksi antar ayat bukanlah dipahami sebagai perlawanan antar ayat, tetapi cara pandang mufassir yang bisa berbeda memahami, sehingga menyimpulkan bahwa ayat itu dinilai kontradiksi. Ada dua istilah yang muncul ketika terjadi problem dalam memahami *nash*, yaitu *tanāqud* dan *ta'ârud*. Istilah *tanâqud* perselisihan antara *haq* dan *batil*, antara yang lebih utama daripada yang tidak dianggap. Ini tidak mungkin sekali terjadi pada *nash*, hanya saja bisa ditelusuri melalui periwayatan dengan melakukan verifikasi melalui *al-jarh wa ta'dîl*. Sedangkan *ta'ârud* bisa terjadi pada *nash*, tinggal bagaimana mencari solusi untuk menyelesaikan demikian. Lihat, Dayu Aqraminas, "Sistem Multi-Dimensional Jasser Auda: Reorientasi Penggunaan Nasakh terhadap Kontradiksi antar Ayat", *Kontekstualita,* Vol. 35, No. 2, (2020), hal. 153-154. Lihat secara lengkapnya di, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah bi Maqâshidihâ*, (London: Intenational Institute of Islamic Thought, 2006), hal. 75-76

[2]Kelompok yang dimaksud adalah kalangan Hanafiyyah, tetapi pandangan ini merupakan minoritas. Kalangan ini memposisikan *nasakh* sebagai langkah awal dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat (*taa'arud baina adillah*). Sebaliknya, banyak di kalangan ulama yang justru memposisikan konsiliasi (*al-jam'u wa al-taufiq*) sebagai langkah awal dalam menyelesaikan *ta'arud baina adillah*, seperti Abû Hâmid al-Ghazâli, al-Syaukani, dan di kalangan *ushul al-fiqh al-mutakallimin*. Lihat, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah bi Maqâshidihâ*, (London: Intenational Institute of Islamic Thought), hal. 84-85

menginterpretasikan suatu teks, perlu ditinjau dari berbagai dimensi bukan hanya satu dimensi.[3] Tunduk terhadap satu dimensi akan berdampak kepada munculnya kontradiksi-kontradiksi yang lain. Kesimpulan yang ditawarkan sistem multidimensional ini menghendaki untuk mengkompromikan agar bisa menyimpulkan dua versi (interpretasi), bukan meluruskan satu versi, sebab tendensi terhadap satu versi justru muncul keberpihakan atas kuasa sendiri.[4]

Penolakan yang dimaksud di sini bukan diartikan sebagai penegasian penggunaan *nasakh* seutuhnya, tetapi yang menjadi perdebatan adalah memprioritaskan *nasakh* sebagai langkah awal. Justru dengan menghapus penggunaan *nasakh* seutuhnya menjadi problem, karenanya di kasus tertentu *nasakh* perlu digunakan sebagai instrumen untuk menghapus ayat-ayat yang mengandung prinsip ajaran parsial dan partikular (*ayat bi ma'na juz'iyyah*) bukan prinsip ajaran universal (*ayat al-'ammah*). Ayat-ayat universal ini disebut juga sebagai ayat dengan kedudukan paling tinggi (*al-ayat al-'ala qiymatan*), atau *al-ayat al-ushûliyât* (fondasional). Ayat-ayat seperti ini memang tidak banyak jumlahnya, dibandingkan dengan ayat-ayat parsial yang jumlahnya sangat banyak ditemukan dalam Al-Qur'an.[5]

Ayat yang mengandung prinsip ajaran universal bagi sebagian kalangan sepakat tidak bisa dihapus.[6] Sebab, mengimplementasikan *nasakh* terhadap ayat yang universal bukan saja bertentangan dengan semangat kehadiran Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri. Logika yang dimaksud adalah sejalan dengan kemaslahatan, baik itu individu-subjektif maupun *mashlahat ummah* (sosial-objektif). Kemaslahatan tidak mungkin kontradiksi terhadap *nash*, hal yang menjadi kontradiksi justru

---

[3]Jasser Auda, *Maqâshid as Philosophy of Islamic Law A System Approach,* (London: The Internasional Institute of Islamic Thought, 2007), hal. 49-51

[4] Mengungguli atau berpihak satu ayat yang kontradiktif bukan bagian dari cara kerja *al-jam'u* (konsiliasi), melainkan *tarjîh* (pengunggulan/elimination). Metode ini sering digunakan dalam mengesahkan hadits yang dinilai paling auntentik dan mengeliminasi hadits-hadits sebagai perbandingannya. Misalnya periwayatan yang dikonsesuskan oleh para sahabat dengan pendekatan *tarjîh*, seperti kasus mendahulukan periwayatan 'Âisyah tentang mandi wajib (*junub*). Alasannya, bahwa periwayatan dari 'Âisyah memiliki keredibelitas, sebab berinteraksi langsung dengan Nabi Muhammad ketimbang periwayatan dari sahabat Nabi. Lihat, Jasser Auda, *Maqâshid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 220. Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarī'ah bi Maqâshidihâ*, hal. 89. Fakhruddīn al-Râzî, *al-Mahsûl fi 'Ilmi al-Usûl* (Muassasah al-Risâlah, 1997), hal. Jilid 5, hal. 529. Bandingkan dengan, Badrân Abû al-'Ainanain, *Adillah al-Tasyrî' al-Muta'âradah wa Wujûh al-Tarjîh Bainahâ,* (Muassasah Syabāb al-Jāmi'ah, 1998), hal. 118

[5] Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 369

[6] Beberapa tokoh yang menolak penghapusan (*nasakh*) terhadap ayat-ayat yang mengandung prinsip ajaran universal seperti Hasan Hanafi dan Jasser Auda. Meskipun Auda memberikan beberapa catatan, bahwa ada tiga *nasakh* yang bisa diterima. Pembahasan ini akan dijelaskan pada bab berikutnya.

kemaslahatan yang diandaikan oleh manusia dalam memahami suatu *nash* yang kemudian menghasilkan kemaslahatan relatif dan ambiguitas,[7] sementara kemaslahatan yang ditetapkan Tuhan melalui nash-Nya adalah kemaslahatan obyektif.[8] Hal demikian, muncul kaidah tafsir Al-Qur'an alternatif "*jawâz nasakh al-nushûsh al-juz'iyyah bi al-mashlahah"*, bolehnya meng-*nasakh* ayat parsial dengan filterisasi maslahah.

Persoalannya, penggunaan *nasakh* harus jelas posisinya. Karenanya kehadiran sistem multidimensional merupakan wujud kontroversinya *nasakh*. Teori ini masuk dalam cakupan *ulûm Al-Qur'an* yang sampai saat ini masih diperbincangkan (*dalîl bi 'itibâr ikhtilâfih*), dan juga mempunyai tingkat kerumitan yang tinggi dibanding teori-teori lain di dalam '*Ulûm Al-Qur'ân*.[9] Karenanya memantik pertanyaan fundamental, di antaranya:

(1) Dari sisi hukum, kaitannya dengan legalitas dan relevansi sebuah ayat, misalnya berangkat dari definisi *nasakh* yang diartikan *ibtal al-hukmi* (pembatalan hukum). Pertanyaan yang muncul, apakah penghapusan hukum itu bersifat permanen (*ilgâ' muabbad*), ataukah pernghapusan ayat yang sifatnya relatif tergatung kondisi dan situasi maslahat?.[10]
(2) dari sisi tafsir, bagaimana memahami makna teks atau ayat Al-Qur'an yang "kontradiktif". Hal ini juga perlu dikaji kembali, sebab langkah operasional ataupun metodologi yang digunakan dalam penyelesaian kontradiksi antar ayat masih terjadi perdebatan di kalangan *ushuliyyin*. Memprioritaskan salah satu langkah tersebut, pertanyaan selanjutnya "apakah sudah menghasilkan makna yang maslahat?".
(3) Dilihat dari perspektif teologis, masuk dalam isu otentisitas Al-Qur'an. Penggunaan *nasakh* hanya menambah problem baru yang bisa menyebabkan skeptisisme terhadap otentisitas Al-Qur'an, padahal Al-Qur'an telah menjamin, bahwa teks yang sampai hari ini terjamin ke-autentisitasnya. Paling tidak ada tiga argument. Argumen pertama, Al-

---

[7] Hal ini juga yang membuat kontradiksi itu muncul dalam memahami suatu *nasHal. Ta'ârud baina adillah* bisa ditemukan dari dua aspek yaitu, disebabkan cara berpikir mujtahid atau mufassir dan bisa juga disebabkan *fi nafsi al-umur*, yaitu teks itu sendiri. Jasser Auda, *Naqd Nadzariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar, 2013), hal. 75

[8] Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, hal. 367

[9] Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfan fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, 1995), jilid II, hal. 136.

[10] Ini juga yang dikritik oleh Jasser Auda terkait ambiguitas definisi *nasak.* Bila ditelusuri lebih jauh maka konsep *nasakh* yang diartikan sebagai *ibṭāl al-hukm/ilghā al-muabbad* tidak memiliki basis sumber primer yang jelas. Di dalam al-Qur'an misalnya konsep *nasakh* dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2:106 dan QS. al-Nahal/16:101, ditemukan juga pada QS. al-Ra'du/13:39. Namun secara implisit ayat ini tidak menjelaskan legalitas *nasakh*, sehingga menjadikan ayat tersebut *'am* (makna universal) tidak bisa di-*takhṣīṣ* (makna parsial). Lihat, Jasser Auda, *Naqd Nazhariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar, 2013), hal. 51

Qur'an memberikan informasi melalui QS. Al-Hijr/15:9, yang diterjemahkan Kemenag sebagai berikut: "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya". Sebenarnya dalam ayat tersebut tidak ada kata secara eksplisit menyebutkan "Al-Qur'an," melainkan "menurunkan *al-dzikr*." Namun demikian, kata "*dzikr*" umumnya dipahami sebagai Al-Qur'an, sehingga sebagian ulama berpendapat bahwa "*dzikr*" merupakan salah satu nama Al-Qur'an.[11]

Argumen kedua, terkait periwayatan Al-Qur'an sampai saat ini. Para ulama berpandangan bahwa Al-Qur'an ditransmisisikan secara mutawatir. Istilah "mutawatir" ini diambil dari terminologi ilmu hadis, yakni jika suatu hadis diriwayatkan oleh jumlah perawi di setiap generasi—*dari awal hingga akhir*—cukup banyak sehingga tidak dimungkinkan ada kebohongan. Dalam kaitan ini, keautentisitas Al-Qur'an sampai saat ini disebabkan riwayat mutawatir.[12]

Argumen ketiga, yaitu argumen berbasis bukti material. Fakta materilnya, bahwa seluruh kaum muslim dari berbagai sekte aliran, baik itu Sunni, Syi'i, Ibadi, dan lainnya, serta dari berbagai belahan dunia menggunakan Al-Qur'an yang sama. Bagi sebagian orang, kenyataan ini merupakan bukti kuat bahwa Al-Qur'an terpelihara dari dahulu hingga sekarang. Dengan kesimpulan, kitab suci ini (Al-Qur'an) tidak mengalami perubahan dan sama sebagaimana disampaikan Nabi.[13]

(4) Pertanyaan keempat, tetang problematika *nasakh* adalah kaitannya dengan sejarah dan kodifikasi Al-Qur'an.[14] Pertanyaan yang muncul adalah "apakah ayat yang dihapus masuk dalam program kodifikasi?".

---

[11] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya,* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), hal. 208

[12]Menurut Nuruddin 'Itr, mendefinisikannya sebagai hadits yang diriwayatkan oleh perawi yang jumlahnya banyak pada setiap tingkatan sanadnya. Melalui akal tidak mungkin para perawi tersebut sepakat untuk berbohong atau memalsukan hadits dari awal hi ngga akhir sanad, dan mereka bersandarkan dalam meriwayatkan pada sesuatu yang dapat di ketahui dengan indera seperti pendengarannya dan lainnya. Lihat. Nuruddin 'Itr, *Nuzhat al-Nadhar fi Taudhihi Nukhbat al-Fikr*, (Kairo: Dar al-Bashair, 2011), hal. 43

[13] Dari ketiga argumen disebutkan, hemat penulis argumen paling kuat meskipun belum tentu tahan uji historis ialah yang kedua, dan disusul oleh argumen pertama. Justru argumen ketiga paling lemaHal. Format logikanya, argumen yang biasanya diklaim paling kuat sebenarnya justeru lemaHal. Alasannya, kenyataan bahwa kaum muslim menggunakan al-Qur'an yang sama bukanlah bukti mushaf ini sama persis seperti yang sampaikan Nabi. Kesamaan mushaf di seluruh dunia hanyalah bukti kuat bahwa al-Qur'an tidak mengalami perubahan sejak dibukukan seperti yang ada sekarang.

[14]Roslan Abdul-Rahim, "Naskh al-Qur'an; A Theological and Juridical Reconsideration of the Theory of Abrogation and its Impact on Qur'anic Exegesis ", (Disertasi S3 Department of Religion, Temple University, Philadelphia, Januari 2011), hal. 16- 17.

Lanjutannya, “kalaupun masuk dalam program tersebut, lantas apa fungsi ayat itu tetap dimasukkan dalam Al-Qur’an, padahal legalitas ayat tersebut tidak memiliki fungsi”.

(5) Selain itu juga, secara historis kemunculan *nasakh* sebagai suatu teori, juga memuat tanda tanya. Mayoritas mengatakan bahwa teori ini sudah ada sejak zaman Nabi. Namun sebagian pendapat menyatakan bahwa teori tersebut lahir jauh belakangan. Sekalipun istilah *nasakh* sudah dikenal di zaman Sahabat, tapi kandungan maknanya tidak sama dengan istilah resmi yang dikenal saat ini, yaitu menghapus hukum lama dengan hukum baru.[15]

Kontroversial ini melahirkan pelbagai pandangan di kalangan ulama. Kelompok pertama menyatakan bahwa *nasakh* merupakan metodologi yang wajib diketahui mufasir ketika memahami Al-Qur’an. Mereka merujuk kepada periwayatan Alî b. Abî Talib yang berkata “kamu celaka dan mencelakakan” kepada seorang laki-laki yang sedang menjelaskan kisah-kisah dalam Al-Qur’an kepada majelisnya tanpa dibekali pengetahuan tentang *nasakh*, dan mereka juga merujuk kepada penafsiran Ibn ‘Abbas terhadap QS. al-Baqarah/2:269;

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“*Allah menganugerahkan al hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah*”.

Bahwa term *hikmah* diartikan perangkat ilmu (*nasakh*) yang dianugerahi oleh Allah.[16] Berbeda dengan kelompok kedua yang memberikan bantahan bahwa ayat-ayat Al-Qur’an tidak mungkin terjadi *nasakh*, sebab Al-Qur’an merupakan kalam yang sempurna dan setiap ayatnya memiliki tujuan masing-masing.[17]

---

[15] ‘Abd al-Muta’al al-Jabri*, al-Nâsikh wa al-Mansûkh Baina al-Ithbat wa al-Nafyi* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), hal. 99. David S. Powers, “On Abrogation of the Bequest Verses”, Arabica, T. 29, Fase 3 (September, 1982), pp. 246-295. John Burton, The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

[16] Mûsa Syâhî Lâsyîn, *al-La’î al-Hasân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (al-Qāhirah: Dâr al-Syurûq, 2002), hal. 167. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah Nâsyirûn, 2008), hal. 462. Ibn Hazam al-Andalusī, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur’ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1986), hal. 5-6

[17] Kelompok ini banyak didominasi oleh cendikiawan muslim modern, tetapi juga ditemukan tokoh ulama konservatif seperti Abû Muslim al-Ashfahânî. Cendikiawan modern yang menolak seperti Abîd al-Jâbirî. Mûsa Ibrâhîm li Ibrâhîm, *buhûts Manhajiyyah fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Oman: Dâr ‘Ammâr, 1996), hal. 148. M. ‘Âbid al-Jâbirî, *Fahmu al-Qur’ân al-Hâkîm; al-Tafsîr al-Wâdih Hasbi Tartîb al-Nuzûl*, (Maroko: al-Dâr al-Baidâ’, 2008)

Dari dua kelompok itu, ada kelompok yang justru membatasi penggunaan *nasakh*, yang bisa diaktualisasikan di beberapa ayat tertentu. Kalangan ini mendekonstruksikan kembali objek sasaran *nasakh*. Ada dua ayat utama yang sering dibicarakan dalam Al-Qur'an, yaitu makna universal (fondasional) dan partikular. Kegunaan *nasakh* hanya dibutuhkan pada pembahasan ayat partikular buka fondasional. Perdebatan ini juga sangat berhubungan dengan perkembangan terminologi *nasakh*, baik era konservatif maupun kontemporer sekarang ini. Definisi *nasakh* yang berkembang saat ini adalah رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِ بِدَلِيْلٍ الْمُتَأَخَّرٍ, yaitu mengantikan hukum yang lama dengan hukum yang baru. Kasus yang terjadi adalah penghapusan ini diberlakukan secara permanen. Ini yang kemudian mendapat kritikan seperti Jasser Auda bahwa ayat Al-Qur'an tidak mungkin di-*mansûkh* secara permanen (*ilgâ' mu'abbad*).[18]

Semua kritik tentang *nasakh* yang dijelaskan sebelumnya, terlahir di iklim modernitas yang dibuka oleh Muhammad Abduh. Penolakan, membatasi ataupun rekonstruksi terhadap teori naskh konvensional tersebut dilatari dengan perbedaan paradigma antara pra-modern dan modern dalam menafsirkan Al-Qur'an.[19] Sebagaimana yang disimpulkan oleh Norman Calder, urgensitas metode melebihi urgensitas produk penafsirannya, karena perbedaan penafsiran tersebut lahir akibat dari perbedaan metode yang digunakan masing-masing mufassir.[20]

---

[18] Jasser Auda, *Naqd Nazhariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar, 2013), hal. 51

[19] Meminjam definisi Thomas S. Khun, paradigma sebagai suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*). Selain sebagai model berfikir, paradigma juga merupakan suatu model pemecahan masalaHal. Paradigma bisa muncul dari ide seseorang, dan divalidasi kebenarannya secara komunal. Artinya, bila seorang pemikir telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap sebuah paradigma, maka paradigma tersebut bisa menjadi keilmuan yang diakui, atau menempatkan posisi *"normal science*". Lihat Thomas S. Kuhn, *The Stucture of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hal. 23-24. Dalam definisi lain, paradigma adalah seperangkat kepercayaan atau keyakinan yang menentukan seseorang untuk bertindak dalam kehidupan sehari-hari.Atau citra yang fundamental dari pokok permasalahan dari suatu ilmu.Dalam struktur keilmuan, paradigm berperang penting.Ia berfungsi memberikan kerangka, mengarahkan, dan menguji konsistensi keilmuan. Lihat Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2005), hal. 76

[20] Norman Calder, "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Ilustrated with Reference to the Story of Abraham," dalam G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'an* (London dan New York: Routledge, 1993), hal. 106. Bahkan jika ditarik lagi secara lebih mendasar, perbedaan metode ini pun dipengaruhi oleh perbedaan asumsi atau pra-anggapan (presupposition) tentang bagaimana al-Qur'an diposisikan dan moralitas penafsirnya. Lihat, Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Nasr Hâmid Abû Zayd: The Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ân" (Disertasi S3, Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001), hal. 105-106.

Bagi Auda, *nasakh* harus direorientasikan kembali sebagai konsep penyelesaian kontradiksi antar dalil (*ta'ârud baina adilah*) yang sejalan dengan semangat *maqâshidî*.[21] Auda menawarkan konsiliasi berbasis sistem multidimensional sebagai fitur untuk tidak terburu-buru memprioritaskan *nasakh* sebagai langkah dalam penyelesaian kontradiksi antar ayat.[22] Sebagaimana yang dilakukan kalangan Syafi'iyyah yang memprioritaskan konsiliasi (*al-jam'u*) tinimbang *nasakh*. Namun dalam realitanya, konsep *nasakh* selalu berhadapan dengan pertanyaan tentang bagaimana mungkin ayat-ayat Al-Qur'an bisa di-*nasakh*, ini bisa membuat seseorang skeptis atas ke auntentisitas isi Al-Qur'an.

Inilah yang menjadi landasan fundamental, bahwa kemunculan sistem multidimensional (*ta'addud al-ab'âd*) merupakan langkah operasional konsiliasi terhadap ayat-ayat yang dinilai kontradiktif, dan menolak pengunaan *nasakh* sebagai langkah operasional prioritas bagi sebagian kalangan. Selain itu juga, melalui prespektif sistem multidimensional, penggunaan *nasakh* bisa menghilangkan sisi *maqâshid al-ayat* (makna tujuan ayat). Makna teks seharusnya yang dibutuhkan adalah makna yang sesuai dengan *Maqâshid al-Syâri'* (Tujuan Pembuat Syari'at).[23] Simplifikasinya

---

Lihat juga, Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists,* (New York: Harper Collins Publishers, 2005), hal. 203. Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam,* (New York: Beacon Press, 2002), hal. 22-23. Adis Duderija, "Pre Modern and Critical Progressive Methodologies of Interpretation of the Qur'ân and the Sunnah", *Journal of Qur'ân and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012), hal. 193-194. Adis Duderija, *Constucting a Religiously Ideal "Believer" and "Women" in Islam: Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims Method of Interpretation*, (New York: Palgrave Macmillan, 2011), hal. 22

[21] *Maqâshidi* diartikan sebagai tujuan syari'at (*maqâshid al-khitab*) untuk mencapai kemashlahatan manusia. Gerakan ini dikenal juga dengan *tafsir maqâsidi*. Menurut Waṣfî 'Asyûr Abû Zaid, *tafsir maqâsidi* salah satu corak penafsiran yang berusaha menyingkap makna dan tujuan Al-Quran, baik universal maupun parsial, yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Menurut Abdul Mustaqim, *tafsir maqāṣidī* diartikan sebagai model pendekatan penafsiran al-Qur'an yang memberikan *aksentuasi* terhadap dimensi *maqâshid al-Qur'ân* dan *maqâshid al-syarî'a.* Lihat, Washfî 'Asyûr Abû Zaid, "al-Tafsîr al-Maqâshid li Suwar al-Qur'ân al-Karîm," *Makalah Seminar Fahm al-Qur'an bain al-Nash wa al-Wâqî'*, Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr 'Abd al-Qādir Aljazair, 4-5 Desember 2013), hal. 7. Dan, Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga), hal. 12-13

[22] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: The Internasional Institute of Islamic Thought, 2007), hal. 224

[23] Istilah ini diambil dari ungkapan al-Syâtibî dalam mengklasifikasi *maqâshid*, di antaranya *maqâshid al-Syâri'* dan *maqâshid mukallaf*. Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2004), hal. 219

bahwa Al-Qur'an (*al-Khitâb*) satu paralel dengan *maqâshid*, sedangkan *reading* (membaca) satu paraler dengan *fahm* (pemahaman).[24]

Kedepannya, konsiliasi sistem multidimensional dijadikan sebagai langkah operasional terhadap ayat-ayat yang dinilai kontradiktif. Dalam penelitian ini, penulis mengambil tema fokus tentang pernikahan beda agama. Pada kasus ini, tema ini masih memuat perdebatan-perdebatan yang mendasar. Hasil dari interpretasi ayat-ayat tersebut, memuat dua temuan yaitu kontradiksi *fi dzihni mujtahid/mufassir* dan *nasakh* sebagai langkah operasional prioritas dalam menyelesaikan ayat-ayat yang dinilai kontradiksi.

Melalui metode *maudhû'î*,[25] ditemukan tiga ayat utama dalam menentukan legal formal pernikahan beda agama. Yaitu QS. al-Baqarah/2:221, QS. al-Mâ'idah/5:5, dan QS. al-Mumtahanah/60:10. Dari tiga ayat ini, memiliki dua kesimpulan hukum yang berbeda, yaitu boleh nikah beda agama dan tidak boleh (haram) nikah beda agama. Di Indonesia, berdasarkan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan pelbagai pertimbangannya, telah memutuskan bahwa pernikahan beda agama itu diharamkan, termasuk pernikahan laki-laki muslim dengan non-muslim dari kalangan *ahl al-kitab*.[26] Setelah dikaji kembali, ditemukan kontradiksi pengunaan *nash* yang bermuara pada *fi dzihni al-mujtahid* (kognisi *mujtahid*) bukan pada *fi nafsi al-umuri* (substansi *nash*). Kontradiktif cara pandang mujtahid atau mufasir dalam memahami ayat. Salah satu argumen yang digunakan untuk pelarangan pernikahan beda agama adalah QS. Al-Baqarah/2:221.

Menurut Ibn al-'Arabi, ayat tersebut memiliki tiga interpretasi. (1) ayat ini dipahami sebagai pelarangan dalam pelaksaan nikah beda agama dengan orang musyrik, baik dari kalangan *ahl al-kitab* (Nasrani dan Yahudi) maupun bukan kalangan *ahlu al-kitab*. (2) pelaksaan nikah beda agama itu hukumnya boleh dengan catatan, yang dinikahi harus dari kalangan *ahlu al-kitab*. (3) ayat

---

[24] Musyrif b. Ahmad Jam'ânî al-Zahrânî," al-Tafsîr al-Maqâshidī: Ta'sîl wa al-Tatbîq," *Majalah al-Dirâsah al-Islâmiyyah*, Vol. 28, No. 1, (2016), hal. 53-97

[25] Menurut Jasser Auda, metode tematik (*maudhû'î*) berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu, yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahdatan mutakāmilatan* (satu yang saling menyempurnakan). Salah satu langkah dari metode *maudhû'î* adalah mengakumulasi ayat-ayat yang setema kemudian dilakukannya analisis yang mendalam. Lihat, Jasser Auda, *Maqâshid al-Syarî'ah Dalîl lil Mubtad'în,* ((al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981), hal. 86. Zāhir b, 'Awwâd al-Alma'î, *Dirâsât fî Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur'ân al-Karîm* (al-Riyâd: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Atsnâ' al-Nasyar, 2008), 'Abd al-Sattâr Fathullah Sa'îd, *al-Madkhal ila Tafsîr al-Maudhû'î* (Madinah: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th). Dan M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung : Penerbit Mizan, 1994), hal. 114-115

[26] Fatwa ini ditulis Nomor 4/Munas VII/MUI/8/2005, Tentang Perkawinan Beda agama. Lihat, Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2010), hal. 472-477

ini di-*nasakh* dengan QS. al-Maidah/5:5, sehingga legalitas QS. al-Baqarah/2:221 sudah tidak berlaku lagi.[27]

Dari tiga interpretasi ini, ada dua poin yang menjadi perdebatan. Berbeda dalam memaknai term *ahl al-kitab*. Kontradiksi ini disebabkan persamaan definisi istilah, yaitu *kafir, musyrik,* dan *ahl al-kitab*. Penggunaan term *musyrik* yang bersifat umum (*'am*) membuat dua kesimpulan yang berbeda. Sebagian kalangan memahaminya, bahwa derivasi *musyrik* diartikan *ahl al-kitab* dan selainnya. Berbeda dengan kelompok lainnya yang memahaminya sebagai non *ahl-kitab*.[28]

Menurut Ibn 'Attiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz*, ia menafsirkan term *musyrik* sebagai bentuk menuhankan selain Allah. Yahudi dan Nasrani bukan bagian dari musyrik, karena berpedoman dengan konsep tauhid.[29] Ibn 'Asyûr juga tidak memasukkan kalangan Kitabiyyah ke terma musyrik, baik Yahudi maupun Nasrani. Menurutnya, term musrik ini merupakan bagian dari kelompok Majusi.[30] Begitu juga dengan pemahaman Wahbah al-Zuhaili, term *musyrik* bukanlah dari *kitabiyyah* baik Yahudi maupun Nasrani. Istilah *musyrik* menurutnya juga bagian dari kata kafir, karena term kafir merupakan penyebutan secara universal.

Seharusnya, term *musyrik* itu diartikan dengan perbuatan kelompok *watsaniyyah* (paganisme) yang bukan bagian dari tradisi agama *samawi* (Yahudi, Nasrani, dan Islam). Menurut al-Zuhaili, perbedaan antara syirik dan *kitabiyyah* adalah tindakan atau perbuatan yang tidak sejalan dengan ajaran agama pokoknya atau tidak mengimani ajaran tersebut, sedangkan *kitabiyyah* memiliki kesamaan dengan Islam. Yaitu mengimani Allah dan hari Akhir, memiliki kebijakan (*policy*) legal formal wajib dan haram, memiliki kesamaan etika-moral dalam berbuat baik maupun menjauhi perbuatan buruk.[31]

Begitu juga dengan Ibn Juza'i, istilah musrik pada ayat ini berlaku kepada penyembah berhala (paganisme) dari bangsa Arab. Sehingga tidak termasuk dari kalangan Yahudi maupun Nasrani.[32] Menurut Ṣadîq Hasan Khân, bahwa larangan menikahi musyrik adalah orang yang menyembah

---

[27] Abû Bakar Muhammad b. 'Abdullah al-Ma'rûf Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah), hal. 217-218

[28] Fakhr al-Dîn Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1981)

[29]Abū Muhammad 'Abd al-Haq b. Ghālib Ibn 'Aṭṭiyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, (Libanon: Beirut, Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001), jilid I, hal. 301

[30] Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyūr, *Tahrīr al-Ma'na al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Majīd: al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tunisiyyah, al-Dār al-Jamā'hiriyyah, 1983)

[31]Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), jilid I, hal. 660-663

[32] Muhammad b.Ahmad b. Juza'i, *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1995), jilid I, hal. 109

berhala (*watsaniyyah/paganism*). Namun bagi Khân, sebagian *ahl al-kitab* juga ada yang disebut *syirik*. Misalnya dari kalangan Yahudi yang menganggap Uzair anak Tuhan, dan dari kalangan Nasrani menganggap al-Masih anak Tuhan.[33] Dan masih beberapa lagi pandangan ulama yang menyatakan istilah musyrik digunakan untuk penyembah berhala (paganism).[34]

Selain berbeda dalam memahami term *musyrik*, perbedaan ini juga berimplikasi terhadap kebijakan hukum yang diformat. Kelompok pertama, yang menyamakan tiga term ini berimplikasi kepada pelarangan secara mutlak. Sebaliknya, kelompok yang membedakan antara ketiga term ini memberikan dua penjelasan informasi yaitu diperbolehkan untuk menikahi orang yang berbeda agama dengan indikasi (*mazhinnah*), yang dinikahi adalah dari kalangan *ahl al-kitab*, sehingga statusnya *musyrik* tidak diperbolehkan untuk menjalin ikatan pernikahan.

Lewat keputusan MUI tentang fatwa keharaman nikah beda agama, masih menyimpan beberapa kritik, yaitu melupakan sisi *maqâshid al-ayât* (makna tujuan ayat). Menelusuri tujuan ayat dimulai dari penelusuran konteks ayat. Meski di kasus tertentu, konteks diakomodir dalam menguak makna melalui penelusuran *asbâb al-nuzûl*, namun tidak dijadikan parameter penting dan dipakai secara signifikan untuk menunjukkan adanya kolerasi antara Al-Qur'an dan konteks sosio-historis. Ia hanya digunakan untuk mencari rujukan peristiwa ketika sebuah ayat diturunkan mencakup waktu, tempat dan orang yang dirujuk.[35] Dengan demikian historikal-konteks yang menjadi latar turunnya teks terabaikan.

Fatwa MUI dalam memahami QS. al-Baqarah/2:221, merujuk kepada kaidah العِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لاَ بِخُصُوْصِ السَّبَبِ (keumuman teks bukan pada kekhususan sebab). Ini menjadi bukti bahwa pegangan pokoknya adalah universalitas teks. Hal ini secara tidak langsung memposisikan teks sebagai sumpremasi dan konteks diposisikan sebagai partikularitas. Berbeda dengan kaidah yang muncul belakangan dengan semangat *maqashidi*, yang berbunyi "*al-'ibrah bi maqâshidihâ*, yang berimplikasi untuk menyelesaikan problem kaidah-kaidah sebelumnya yang masih diperdebatkan.

Kaidah yang digunakan dalam memahami teks, di antaranya: "*al-ibrah bi umûm al-lafzh—yang dijadikan pegangan adalah teks yang umum—*dan *al-'ibrah bi khusûs sabab—yang dijadikan pegangan adalah sebab yang khusus*.

---

[33] Ṣadîq Hasan Khân, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*, (Beirut: al-Maktabah al-'Isriyyah, t.tHal.), jilid I, hal. 444-445

[34] Seperti al-Syaukani, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th)

[35] Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framwork for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an," dalam Suha Taji-Farouki (ed.,) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press), hal. 48.

Kaidah ini sangat *masyhur* dalam kajian *Ulûm Al-Qur'an* dan kajian Ushul Fiqh untuk menelusuri suatu ayat, yang kemudian menghasilkan suatu makna—مَدْلُوْلٌ فِي الأَلْفَظِ عَلَي الْمَعْنَي—dan implikasinya.[36] Kedua kaidah ini sangat membantu dalam memahami ayat, satu sisi memahami ayat dengan *waqâ'i al-ayât* (historis ayat) dan di sisi yang lain memahami ayat dengan menggunakan keumuman teks.[37]

Para ulama sepakat, bila ayat mengandung makna umum dan sebab turunya juga umum atau sebaliknya ayat yang mengandung makna khusus dan sebab turunnya juga khusus maka yang umum tetap pada keumumannya dan khusus tetap pada kekhususannya. Problem yang muncul adalah bila ayat bersifat umum sedangkan sebab turun ayat bersifat khusus seperti kasus ayat nikah beda agama (QS. al-Baqarah/2:221), para ulama berbeda pendapat. Pendapat jumhur ulama menggunakan *al-'ibrah bi umûm al-lafzh*, sedangkan pendapat minoritas menggunakan *al-'ibrah bi khushûsh sabab*.[38]

Perbedaan ulama dalam menentukan pegangan—*antara keumuman teks dan kekhususan sebab*—dalam memahami ayat, karena tidak berlandaskan kepada *maqâshidî*. Problem inilah yang kemudian akan menimbulkan pertanyaan-pertanyaan, apabila hanya berpegang dengan keumuman teks, maka sebatas mana keumuman teks tersebut?, lantas makna yang bagaimana hendak dikehendaki?, begitupun sebaliknya, tendensi terhadap *asbâb al-nuzul* (*waqâ'i al-ayât*) dan tidak melibatkan teks-teks ayat menjadi resiko besar dalam memahami ayat. Problem inilah yang kemudian ingin diselesaikan melalui kaidah *al-'ibrah bi maqâshidihâ* bertujuan untuk mengeksplorasi makna ayat melalui konsiderasi sarana-sarana kaidah yang diformulasikan dalam kajian *tafsîr maqâshidî*.

Selain itu juga, ditemukan cacat fondasi argumen yang sama-sama menggunakan langkah *nasakh* sebagai pisau analisis terhadap ayat-ayat yang kontradiksi baik itu memperbolehkan maupun melarang nikah beda agama. Kelompok pertama menggunakan teori *nasakh* untuk memperkuat justifikasi larangan nikah beda agama. al-Nuhâs, dalam kitabnya *al-Nâsikh wa Mansûkh*, kelompok ini menggunakan QS. al-Baqarah/2:221 untuk menghapus (*nasakh*) QS. al-Ma'idah/5:5, sehingga ayat tersebut tidak memiliki legalitas yang

---

[36] Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid I, hal. 104.

[37] Muhammad b. 'Abdullah al-Zarksyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, 2008), jilid I, hal. 22

[38] Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid I, hal. 104-105. Mûsa Ibrâhîm al-Ibrâhîm, *Buhûts Manhajiyyah fî Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, (Oman: Dâr 'Ammâr, 1996), hal. 32. Mûsa Syâhîn Lâsyîn, *al-La'âlî al-Hisân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002), hal. 137-138. Subhî al-Sâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li Malâyîn, 1997), hal. 159

kuat.[39] Begitupun sebaliknya, kelompok bersebrangan yang menggunakan *nasakh* untuk memperkuat justifikasi bolehnya menikah beda agama berdasarkan argumen QS. al-Baqarah/2:221 telah dihapus (*nasakh*) dengan QS. al-Ma'idah/5:5, sehingga tidak memiliki fungsi dan legalitas hukum.[40]

Corak berpikir seperti ini justru menambah problem baru, yang seharusnya teori *nasakh* bisa melahirkan kesimpulan yang sama tetapi justru sebaliknya. Mengandaikan dua pilihan kebenaran secara mekanistik, dimana satu dan lainnya saling menegasikan. Dua cara pandang ini mengklaim bahwa penggunaan *nasakh* mereka telah tepat sasaran, begitupun sebaliknya. Untuk itulah perlu merekonstruksikan dengan pendekatan konsiliasi sistem multidimensional. Menelusuri dua versi ayat tanpa berpihak salah satu ayat, karena di setiap ayat memiliki makna tujuan masing-masing. Jasser Auda, yang merupakan tokoh modernis Islam menawarkan solusi "kontradiksi" ayat-ayat di dalam Al-Qur'an dengan pembacaan *maqâshidî*.[41]

Berdasarkan paparan di atas, tema tentang nikah beda agama dalam Islam tampaknya perlu diintegrasikan dengan keilmuan lainnya sebagai syarat untuk memperkaya dimensi-dimensi lainnya, misalnya ilmu sosial. Pengintegrasian tersebut bertujuan untuk memahami problem ini secara komprehensif dan ekstensif. Terlebih lagi, umat Islam hidup di realitas dunia yang sangat berbeda dengan generasi klasik. Perkembangan situasi dan kondisi saat ini dibutuhkan formulasi gagasan yang bisa menyelesaikan permasalahan yang ada.

Tentunya Al-Qur'an tidak dipandang sebagai keluar dari zaman, namun bisa mengikuti perkembangan zaman dalam menyelesaikan problematik masyarakat.[42] *Nash* yang tidak mungkin diturunkan lagi, maka

---

[39] Ahmad b. Muhammad b. Ismâ'il al-Muradi al-Nuhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, hlm 55. Bandingkan dengan, Muhammad b. 'Ali 'Abdullah b. Ibrâhim b. Al-Khatib al-Yamani al-Syafi'î "al-Mûzi'î", *Taisir al-Bayân li Ahkâm al-Qur'ân*, (Dâr al-Nawâdir), hal. 389

[40] Abû Bakar Muhammad b. 'Abdullah al-Ma'rûf Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut" Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah), hal. 217-218. Muhammad b. 'Ali 'Abdullah b. Ibrâhim b. Al-Khatib al-Yamani al-Syafi'i "al-Mûzi'i", *Taisir al-Bayân li Ahkâm al-Qur'ân,* hal. 391

[41] Sahiron memasukkan cara berpikir modrenis dengan sebutan "*Quasi-Obyektivis Modernis*". Menggabungkan dua pandangan yang ada sebelumnya. Berpijak pada metode klasik dan menerima metode-metode baru yang ada di era modern, seperti wacana konteks sejarah makro dunia Arab saat turunnya wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern, dan hermeneutika. Perbedaan mendasar dengan tipologi lain, aliran ini memandang makna asal bersifat historis, ia hanya pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), hal. 73-76.

[42] Hasan Hanafi juga beranggapan, bahwa al-Qur'an tidak bisa dikatakan keluar dari zaman, tidak berubah dan tidak bisa digantikan namun al-Qur'an bisa berkembang dengan perkembangan sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu. Lihat, Hasan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Injlu al-Miṣriyyah, 1981), hal. 71

seorang mujtahid harus berpikir progresif agar bisa memberikan kontribusi dalam menyelesaikan problem masyarakat saat ini. Pengembangan interpretasi *Nash* sangat diperlukan dengan tidak meninggalkan interpretasi konservatif, namun berupaya *tajdîd al-aql* (pembaharuan berpikir) dengan melihat situasi kondisi tertentu.[43]

Memilih Jasser Auda sebagai tokoh utama dalam penelitian ini, tidak hanya mengkritisi teori-teori yang dianggap cacat hanya berdasar penafsiran *as product*, melainkan menawarkan gagasan yang sudah dibukukan olehnya. Meskipun ia dikenal sebagai tokoh yurisprudensi Islam, namun ia juga berkontribusi terhadap kajian Al-Qur'an. Auda mengangap bahwa kajian fikih klasik saat ini tak mampu memenuhi problem zaman serta laju modernitas. Auda tidak hanya bereaksi dalam mengkomentari tradisi pemikiran konservatif, ia juga memberikan aksi dalam merumuskan teori sebagai pengembangan dalam kajian Islam.

Jasser Auda mengatakan bahwa ijtihad kontemporer tidak hanya sebatas mengandalkan pendekatan tekstual dan interpretasi linguistik, tetapi juga memahami teks-teks keagamaan secara kontekstual dan dielaborasi dengan menggunakan teori-teori sosial.[44] Pemikiran yang ditawarkan Jasser Auda menarik untuk diteliti lebih lanjut, sebab dia memadukan pendekatan sistem, *usûl al-fiqh*, dan *maqâshid al-syarî'ah* dalam memahami hukum Islam. Tawaran pendekatan ini juga masuk dalam kajian Al-Qur'an yang dikenal dengan interpretasi berbasis sistem. Di samping itu, biografi intelektual Auda menjadi daya tarik tersendiri untuk meneliti pemikirannya.

B. Permasalahan

Melalui latar belakang, bahwa penelitian ini hendak merekonstruksikan kembali metodologi tafsir melalui pemikiran Jasser Auda berupa konsiliasi sistem multidimensional dan sekaligus melihat sejauh mana relevansinya dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, perlu diajukan beberapa pertanyaan penelitian atau permasalahan agar penelitian ini lebih jelas, terperinci, dan fokus. Penulis membagi permasalahan ini menjadi tiga bagian, yaitu identifikasi masalah, perumusan masalah, dan pembatasan masalah. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1. Identifikasi Masalah

a. Penafsiran tentang ayat-ayat nikah beda agama masih terjebak dalam kaidah keumuman teks (*al-'ibrah bi umûm al-lafzh*). Perlu

---

[43] D. Aqraminas, "Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem", *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, Desember 2018, hal. 126. ISSN: 2460-9692; E-ISSN: 2721-754X

[44] Lihat wawancara Christoph Dreyer dengan Jasser Auda, "We Are Calling for a New Interpretation of the Koran", http://de.qantara.de (diakses tanggal 25 Agustus 2022)

dikaji kembali dengan menggunakan *al-'ibrah bi maqâshidihâ*, yaitu melihat sisi makna tujuan ayat.

b. Terdapat pro dan kontra kegunaan *nasakh* sebagai metodologi penafsiran. Padahal, sebagian kalangan masih menggunakan *nasakh* sebagai langkah operasional dalam menafsirkan ayat nikah beda agama.
c. Penerapan *nasakh* sebagai prioritas dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat (*ta'ârud baina adillah*). Padahal teori *nasakh* masih menyimpan problematika di kalangan akademisi salah satunya di kalangan modrenis. Ada empat problematis yang perlu dijawab. 1. Hukum Islam, kaitannya dengan legalitas hukum yang dikandung ayat Al-Qur'an ataupun Hadits. 2. Tafsir, kaitannya dengan pemahaman terhadap ayat yang kontradiksi. 3. Teologis, kaitannya dengan otentisitas Al-Qur'an. 4. Sejarah, kaitannya dengan bagaimana Al-Qur'an dikodifikasikan.
d. Ambiguitas definisi *naskh*, sehingga berimplikasi berbeda-beda penggunaanya baik di zaman Sahabat dan di zaman Fuqaha', serta tendensi berbeda dalam memahami *nasakh* bagi kalangan modern
e. Pendekatan *tafsîr maqâshidî* masih jarang ditemukan dalam memahami tema ini. Termasuk tentang teori sistem multidimensional sebagai antitesis penggunaan *nasakh* dalam menyelesaiakan ayat-ayat yang kontradiksi.
f. Supremasi tafsir yang berkembang di Indonesia adalah larangan menikah beda agama, padahal tidak sedikit ulama yang memperbolehkan nikah beda agama dengan beberapa catatan.
g. Mengkaji ulang tentang kebijakan pernikahan beda agama khususnya di Indonesia. Menikahi sesuai penganut agama masing-masing perlu ada kejelasan tentang syarat-syarat yang dibutuhkan sehingga pernikahan itu tidak hanya sah menurut agama tetapi juga sah di mata konstitusi negara.

2. Pembatasan Masalah

Menyadari luasnya ruang lingkup dan banyaknya masalah penelitian, peneliti membatasi penelitian ini menjadi dua aspek; (1) aspek pembahasan. Peneliti membatasi kajian tema nikah beda agama ini dengan menggunakan pendekata konsiliasi sistem multidimensional Jasser Auda. Sebagai pengantar pembahasan juga akan dijelaskan tentang kemunculan fitur sistem sebagai anti-tesis dari teori *nasakh*, sehingga merekontruksikan kembali substansi masalah teori *naskh* dalam Al-Qur'an. (2) aspek sumber. Penelitian ini dibatasi pada karya-karya Jasser Auda yaitu "*Maqâshid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*", "*Fiqh al- Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah bi*

Maqâshidâ", dan "*Naqd Nazhariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*". Untuk sumber penafsiran tidak dibatasi beberapa tafsir, selagi itu bisa memperkaya dimensi perlu dimasukkan ke dalam penelitian ini.

3. Perumusan Masalah

Setelah mengidentifikasi masalah tersebut, penelitian memfokuskan pada rumusan masalah yang paling inti, yang dapat mewakili keseluruhan substansi permasalahan yang diajukan dalam latar belakang masalah, yang kemudian disederhanakan dalam bentuk pertanyaan, yaitu: "Bagaimana konstruk konsiliasi sistem multidimensional dan penerapannya dalam persoalan ayat-ayat nikah beda agama?

Pertanyaan mayor ini akan dielaborasi menjadi dua pertanyaan minor, sebagai berikut:

a. Bagaiamana cara menyelesaikan ayat-ayat kontradiktif (*ta'ârud baina adillah*) yang sejalan dengan *maqâshidî*?
b. Apa distingsi dan relevansi implikasi keputusan hukum pernikahan beda agama dengan menggunakan konsiliasi sistem multidimensional?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan legalitas nikah beda agama melalui analisis konsiliasi sistem multidimensional. Fitur ini membantah argumen-argumen yang menggunakan teori *nasakh* sebagai landasan untuk manghasilkan produk legalitas nikah beda agama. Adapun tujuan spesifik dari penelitian ini adalah:

a. Mempertimbangkan kembali implementasi *ta'ârud baina adillah* (kontradiksi antar dalil) yang diformat oleh setiap kelompok, baik itu di dalam *Ulûm al-Qur'ân* dan *Ushûl Fiqh*.
b. Menganalisis kembali penafsiran ulama terkait nikah beda agama dengan mengkonstruk konsiliasi sistem multidimensional terhadap ayat-ayat nikah beda agama
c. Mendiskripsikan produk tafsir tentang nikah beda agama, dan mempertimbangkan kembali distingsi dan relevansi hukum perkawinan beda agama melalui konsiliasi sistem multidimensional.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan secara teoritik, bermanfaat untuk mengetahui informasi Al-Qur'an tentang legalitas nikah beda agama melalui konsiliasi sistem multidimensional. Fitur ini hadir sebagai anti-tesis dari *nasakh.* Fitur ini menolak *nasakh* dari aspek genealogi dan konstruksinya, serta pergeseran

pemahaman dan polemik-polemik ontologis dan epistemologis yang terkandung di dalamnya. Selain itu juga, konsiliasi sistem multidimensional menawarkan pembacaan dan penafsiran kontekstual berdasarkan *maqâshid al-ayat* terhadap ayat-ayat yang selama ini dianggap kontradiktif. Sedangkan secara praktis, hasil penelitian ini bisa dimanfaatkan oleh para sarjana tafsir atau akademisi pada umumnya untuk menganalisis kembali legalitas hukum nikah beda agama, serta merekonstruksikan kembali metodologi yang telah usang.

E. Tinjauan Pustaka

Berdasarkan penelusuran penulis, penelitian tentang konsiliasi sistem multidimensional belum banyak dilakukan. Kendati demikian, penelitian tentang nikah beda agama dalam Al-Qur'an sudah banyak dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Oleh sebab itu, pada bagian ini, penulis akan mendiskusikan beberapa penelitian yang berkaitan dengan pernikahan beda agama secara umum dan penelitian yang berkaitan dengan sistem multidimensional dan pemikiran Jasser Auda secara khusus guna melihat perbedaan penelitian penulis dengan penelitian sebelumnya.

Syamruddin Nasution, melakukan riset penelitian dengan judul, *Pernikahan Beda Agama dalam Al-Qur'an*.[45] Scope penelitian ini adalah menelusuri penafsiran ulama Indonesia tentang larangan pelaksanaan nikah beda agama. Argumen yang digunakan adalah analisis kebahasan tentang term *alhl al-kitab* dan musrik. Langkah awal operasional kajian ini cukup menyakinkan, sebab metodologi yang digunakan adalah *maudhu'i*. Persoalannya, metode tematik hanya sebatas pengumpulan ayat tanpa ada kejelasan analisis setiap ayat yang dikumpulkan. Pada kesimpulannya, berdasarkan kutipan-kutipan tafsir, peneliti ini tendensi terhadap larangan menikah berbeda agama.

Berbeda dengan Zainuddin yang mentransformasikan langkah metodologi yang tidak hanya bertumpu dengan tematik, tetapi menelusuri makna tujuan ayat melalui pendekatan *Tafsîr Maqâshidî*.[46] Tujuan disertasi ini adalah membuktikan bahwa pendekatan *Tafsîr Maqâshidî* dapat digunakan untuk mengonstruk penafsiran atas ayat nikah beda agama dan menghasilkan implikasi hukum yang berbasis kepada tujuan syariat dan konteks keindonesiaan.

Menurut Zainuddin, pernikahan beda agama itu diperbolehkan berdasarkan pandangan sebagian ulama, tetapi perkawinan beda agama belum bisa dipraktikkan di Indonesia, karena konstitusi menutup kemungkinan

---

[45] Syamruddin Nasution, *Pernikahan Beda Agama dalam al-Qur'an*, (Riau: Yayasan Pusaka Riau, 2011).

[46] Zainuddin, *Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama melalui Tafsir Maqâsidi*, (Jakarta: PTIQ: Disertasi, 2021)

terjadinya perkawinan tersebut. pernikahan beda agama harus dipahami dalam konteks keberagaman. Menurut penulis, hal ini cukup keliru. Padahal penafsiran suatu teks agama bisa dijadikan rekomendasi untuk penafsiran kebijakan konstitusi di Indonesia. Selain itu juga, pendekatan *Tafsîr Maqâshidî* terutama *system approach* Jasser Auda masih mengambang tanpa ada kejelasan dalam penelitian ini. Dari enam sistem itu, tidak semua bisa diimplementasikan dalam kajian Al-Qur'an, sebab semangat awal dari sistem itu merupakan langkah untuk merekonstruksikan dalam ruang lingkup yurisprudensi Islam, bukan *scope* kajian tafsir.

Disertasi Zainuddin ini juga belum mendiskusikan pernikahan beda agama melalui pemikiran Jasser Auda secara utuh, khususnya terkait penerapan *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam teori Usûl al-Fiqh dan Fiqh. Penelitian ini tampaknya hanya difokuskan pada karya awal Jasser Auda, yaitu *Maqâshid al-Syarî'ah as as Philosophy of Islamic Law*, dan belum banyak membahas pemikiran Jasser yang terdapat dalam *Fiqh al-Maqâshid, Bayn al-Syari 'ah wa al-Siyâsah, dan Dawlah al-Madaniyyah*, dan *Naqd Nazhariyyah,* sebab dalam empat buku ini Jasser banyak menjelaskan tentang posisinya secara singkat tentang pernikahan beda agama.

Menariknya, dari sisi penelitian Alex B. Leeman yang mengkaji konteks mufassir dalam memahami ayat-ayat nikah beda agama (*interfaith marriage*). Kajian ini menggunakan studi komparatif antara ulama tradisonalis dan reformis-modern. Poin yang ingin disampaikan dalam penelitian ini adalah, bahwa perlu adanya konteks dan nilai dalam memahami *nash*. Konteks perlu melihat sisi objek pembicaraan *nash*, apakah perintah dan larangan berlaku umum atau justru sebaliknya.[47]

Selain itu, penafsiran perlu melihat sisi nilai maslahat. Poin kedua ini, sejalan apa yang dimaksud dengan *Maqâshid Al-Qur'ân*. Temuan dalam penelitian ini adalah bahwa pelarangan nikah beda agama itu bukanlah hal yang absolut dan konsesus. Pelarangan itu hanyalah bersifat ijtihad personal, sehingga argumennya tidak mapan disebut absolut (mutlak). Temuan lainnya, perlu reinterpretasi berbasis konteks dan tepat sasaran. Kasus yang hendak ditampakkan, bahwa larangan Wanita menikahi lelaki non-muslim itu tidak memiliki landasan yang kuat. Justru interpretasi yang berkembang saat ini masih menyimpan budaya patriakhi yang tendensi kepada relasi kuasa atas wanita. Dalam penelitian ini ia mengutip Khaled Mohammeed, bahwa larangan Wanita menikahi lelaki non-muslim perlu dilakukannya re-

[47] Alex B. Leeman, "Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions", *Indiana Law Journal*, Vol. 84, Issue. 2, (2009), hal. 14-20

interpretasi kembali, sebab kondisi Wanita di saat itu berbeda dengan kondisi saat ini.[48]

Analisis konteks yang ditawarkan oleh Alex, sejalan dengan penilitan yang ditulis oleh Recep Cigdem dengan tema *Interfaith Marriage in Comparative Perspective*. Diversifikasi dalam penelitian ini adalah terkait eksotis budaya setiap agama untuk mengetahui fenomena sosial penganut agama baik ketika ayat itu turun untuk pada masa Nabi, maupun untuk saat ini. Tujuan penelitian ini untuk memberikan latar belakang produk hukum ketika itu untuk pembaca saat ini. Itu sebabnya dalam pembahasan artikel ini banyak memuat historis agama untuk melacak segmentasi sosio-historis hukum.[49]

Selain Alex dan Recep yang melacak fenomena sosial sebagai instrument konteks hukum, Khamami Zada juga demikian. Ada beberapa temuan yang bisa dijadikan dimensi konteks yang lebih luas. Misalnya Khamami Zada ingin menguji keterhubungan pemberlakuan hukum perkawinan beda agama dengan pendapat-pendapat ulama fikih dan perubahan sosial politik suatu negara, seperti di Yaman Utara, Yordania, Aljazair, dan Irak. Hasil dari penelitian Zada, hukum nikah beda agama tidak sepenuhnya dipengaruhi oleh mazhab fikih yang dianut mayoritas penduduknya. Justru perkawinan beda agama di negara-negara tersebut sedikit keluar dari mainstream pendapat ulama fikih yang memakruhkan laki-laki Muslim yang menikah dengan wanita *Ahl al-Kitâb*.

Posisi ini diambil bukan karena dipengaruhi oleh kolonialisme Barat yang berlangsung lama dalam memberlakukan hukum, melainkan kuatnya Islamisme, seperti organisasi Ikhwanul Muslimin di Yordania, Front Islamic Salvation di Aljazair, dan kuatnya pengaruh gerakan Syiah di Irak dan Yaman Utara dalam membangun konservatisme agama dalam urusan perkawinan beda agama. Tidak heran jika empat negara ini mengambil jalan kembali ke teks Alquran untuk mengatur hukum perkawinan beda agama.[50]

Dari lima kajian terdahulu yang telah dijelaskan sebelumnya ditemukannya distingsi dalam *tools of analysis*. Variable yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi *Ulûm al-Qur'ân* yang memebahas dominasi abrogasi (*al-nasakh*) secara kritis. Abrogasi merupakan salah satu langkah yang digunakan dalam menyelesaikan kasus *ta'ârud baina adillah*.

---

[48] Pembeleaan ini ditulis oleh Khaleel Mohammeed dalam tulisan ini, Khaleel Mohammed, Imam Khaleel Mohammed's Defense of Inter-Faith Marriage, http://www.muslim-refusenik.com/newsinterfaith-marriage.html. Biografinya Khaleel Mohammed, http://www-rohan.sdsu.edu/-khaleel/ biographykhaleelmohammed.htm.

[49] Recep Cigdem, "Interfaith Marriage in Comparative Perspective", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, Vol. 68, (2015)

[50] Khamami Zada, Arus Utama Perdebatan Hukum Perkawinan Beda Agama, *Ahkam*, Vol. XIII, No. 1, (2013)

Seharusnya yang diprioritaskan dalam kajian tersebut adalah aktualisasi konsiliasi (*al-jam'u*).

Selain itu, konsiliasi yang sudah diformat kemudian didiversifikasi dengan menggunakan *ta'adud al-ab'âd* (sistem multidimensional) yang berkembang dalam *Tafsîr Maqâshidî*. Kajian ini diharapkan untuk bisa menyelesaikan ayat-ayat yang selama ini dianggap kontradiktif dan diselesaikan dengan abrogasi. Tawaran penelitian ini menghasilkan produk interpretasi yang berbasis kepada tujuan teks. Dari penjelasan variabel tersebut, belum ada yang mengkaji secara fokus tentang tema konsiliasi multidimensional yang diaktualisasikan dalam studi ayat-ayat nikah beda agama. Agar lebih mudah, bisa dilihat table berikut:

Tabel 1:1. Tinjauan Pustaka

No.	Nama Pengarang	Judul Penelitian	Persamaan	Perbedaan
1	Syamruddin Nasution, 2011	Pernikahan Beda Agama dalam Al-Qur'an	Isu sentral terkait nikah beda agama, berbasis kepada al-Qur'an	Perbedaan yang paling dominan adalah pada penggunaan *tools of analysis*. Penelitian ini banyak melakukan penelusuran interpretasi lokal untuk mencari kesimpulan hukum.
2	Zainuddin, 2021	Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama melalui Tafsir Maqâsidi	Sama pada aspek isu penelitian, sama dalam analisis berbasis kepada al-Qur'an, serta studi tokoh yang sama.	Penelitian ini fokus kepada implementasi teori Jasser Auda untuk mengetahui kesimpulan hukum. Sedangkan peneliti, fokus kepada kritik argumentasi berbasis pada metodologi yang digunakan untuk menyimpulkan produk hukum.
3	Alex B. Leeman, 2009	Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the	Sama dalam aspek isu nikah beda agama dalam al-Qur'an	Fokus penelitian ini hanya satu yaitu interpolasi konteks mufassir dalam menentukan status

		Traditional and Reformist Positions		hukum nikah beda agama.
4	Recep Cigdem, 2015	Interfaith Marriage in Comparative Perspective	Isu nikah beda agama, penelun historis agama untuk melacak segmentasi sosio-historis hukum	Dalam penelitian ini fokus terhadap eksotis budaya setiap agama untuk mengetahui fenomena sosial penganut agama baik ketika ayat itu turun untuk pada masa Nabi, maupun untuk saat ini. Tujuan penelitian ini untuk memberikan latar belakang produk hukum ketika itu untuk pembaca saat ini. Namun yang menjadi pembeda adalah terkait kualifikasi kajian yang tendensi ke Yurisprudensi Islam
5	Khamami Zada, 2013	Arus Utama Perdebatan Hukum Perkawinan Beda Agama	Kesamaan isu yang diteliti, analisis sosio-historis	Di antara perbedaanya, penelitian ini fokus ke yurisprudensi Islam

Sumber: Olahan Peneliti, 2024

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Berdasarkan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini, maka penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan studi penelaahan terhadap buku-buku, litertur-literatur, catatan-catatan, dan laporan-laporan yang ada sehingga diperoleh data-data yang diperlukan yang berhubungan dengan masalah yang akan dipecahkan.[51] Data yang

[51] M. Nzair, *Metode Penelitian,* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003), hal .27

akan digali adalah hal-hal yang terkait dengan ayat-ayat tentang nikah beda agama melalui sistem multidimensional. Dengan demikian, penelitian ini bersifat teoritis. Maka metode yang cocok untuk digunakan adalah metode kualitatif.[52] Suatu metode yang tendesi kepada penalaran dan proses pemaknaan,[53] yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan prilaku yang dapat diamati.[54]

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan pendekatan *Tafsîr Maqâshidî*. Ruang lingkup pendekatan ini memuat dua langkah, yaitu *Tafsîr Ahkâm* dan *tafsir tematik*. Metodologi tematik sebagai langkah penelusuran ayat, sedangkan *Tafsîr Ahkâm* sebagai hasil produk penerapan kajian *Maqâshidî*. Usaha untuk menghadirkan data dan perdebatan wacana secara lebih valid dan ilmiah, maka peneliti menggunakan pendekatan lain sebagai pelengkap, yaitu pendekatan deskriptif-analisis. Pendekatan ini berfungsi untuk, meringkas, mengolah dan menganalisis data-data yang terkumpul, agar objek kajian yang menjadi penelitiannya tergambar sebagaimana adanya.[55]

3. Sumber Data

Data dalam penelitian ini diklasifikasikan menjadi dua kategori, yaitu primer dan sekunder. Data primer dikategorikan dua, karena penelitian ini mencakup dua variabel, yakni sistem multidimensional dan nikah beda agama. Terkait nikah beda agama merujuk kepada ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut. Sedangkan sumber primer yang berkaitan dengan sistem multidimensional merujuk kepada karya-karya Jasser Auda, di antaranya: *Maqâshid al-Syarî'ah as as Philosophy of*

---

[52] Penelitian kualitatif ini menghasilkan deskripsi mengenai hal-hal yang berkaitan dengan apa yang di teliti, sebagaimana yang diungkapkan Huberman bahwa "data kualitatif merupakan wujud kata-kata daripada deretan angka-angka". Lebih lanjut Huberman mengatakan bahwa "data kualitatif merupakan sumber dari deskripsi yang luas dan berlandasan kokoh, serta memuat penjelasan tentang proses-proses yang terjadi dalam lingkup setempat". Sedangkan menurut Kirk dan Miller (1986) dalam Moleong, mendefinisikan bahwa penelitian kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan social yang secara fundamental bergantung pada pengamatan pada manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasannya dan dalam peristilahannya. Lihat Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru,* (Jakarta: UI Press, 1992), hal. 1. Nanang Martono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grafindo Persada, 2010), hal. 19

[53] Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincon, *The Sage Handbook of Qualitative Research Third Edition,* (London: Sage Publication, 2005), hal. 1-2.

[54] Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 2013), hal. 4

[55] I Made Wirartha, *Pedoman Penulisan: Usulan Penelitian, Skripsi, dan Tesis* (Yogyakarta: Andi, 2006), hal. 155.

Islamic Law, *Fiqh al-Maqâshid, Bayn al-Syarî 'ah wa al-Siyâsah,* dan *Naqd Nazhariyyah al-Nashkh Bahtsu Fiqhu Maqâshidi al-Syarî'ah*. Adapun pengambilan data sekunder meliputi karya-karya dalam berbagai bentuk yang mengandung informasi yang berhubungan dengan penelitian ini.

4. Teknik Pengumpulan data

Mengenai pengumpulan data, penulis menggunakan metode atau teknik *library research*, yaitu mengumpulkan data-data melalui bacaan dan literatur-literatur, baik buku, jurnal dan artikel-artikel yang mempunyai persamaan tema terkait dengan materi yang akan dibahas.[56] Teknik ini bisa disebut juga sebagai studi dokumen yang merupakan salah satu proses kajian penelitian untuk melihat dan menganalisis pernyataan atau data seseorang atau kelompok. Studi dokumen ini dilakukan dengan melihat hasil data dari para penelitian yang sudah ada untuk melihat gejala perubahan sosial di masyarakat mengenai penelitian penulis.[57]

Sebagai sumber pokoknya adalah sayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan nikah beda agama, yang dipusatkan pada ayat, QS. al-Baqarah/2:221, QS. al-Maidah/5:5 dan QS. al-Mumtahanan/60:10, serta sumber penunjangnya yaitu buku-buku ke Islaman yang membahas secara umum tentang *tafsîr maqâshidî*, dan secara khusus pembahasan tentang *ta'ârud baina adillah,* dan sistem multidimensional Jasser Auda. Sera buku-buku yang membahas secara umum dan implisitnya mengenai masalah yang dibahas.

5. Analisis Data

a. Metode: Deskriptif-Analitik-komparatif

Dalam analisis data, peneliti akan menggunakan deskriptif dan komparatif. Penggunaan metode ini dipilih secara sekaligus agar saling melengkapi. Metode deskriptif diarahkan untuk visualisasi keadaan objek atau peristiwanya tanpa pretense membuat kesimpulan-kesimpulan yang berlaku secara umum. Sedangkan metode komparatif digunakan mengingat bahwa sejumlah penulis karya-karya seputar tema ini tidak hadir dalam ruang hampa sejarah. Kehadirannya mewakili semangat zamannya yang tentunya pemikirannya secara dialektis berkelindan dengan tokoh lain, baik pada masanya maupun masa sebelumnya

---

[56] Jonathan Saryono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), hal. 225.

[57] Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Posdakarya), hal. 216-217

Cara kerja metode ini, simplifikasinya data yang dikumpulkan pertama-tama disusun, dijelaskan dan baru kemudian dianalisa,[58] dengan langkah-langkah berikut: *Pertama*, pengumpulan dan penyeleksian data yang dibutuhkan. *Kedua*, pengkajian terhadap data yang terkumpul dengan metode deskriptif-analisis-komparatif.[30] *Ketiga*, penarikan kesimpulan berdasarkan hasil analisa. Langkah-langkah dalam penelitian ini sebagai berikut:,

1. Mereduksi yaitu kegiatan merangkum atau memilih data-data penting sehingga dapat memberikan gambaran secara spesifik dalam menentukan permasalah penelitian. Dalam penelitian ini memilih tema umum konsiliasi sistem multidimensional tentang ayat-ayat nikah beda agama.
2. Setelah terkumpul maka ada penyajian data. Kegiatan ini dilakukan setelah mereduksi data. Selanjutnya data yang sudah direduksi disajikan dengan diagram yang akan mempermudah dalam memahami penjelasan deskriptif. Data yang terkumpul dianalisis dengan metode analisis isi (*content analysis*)[59] dan analisis sistem (*system analysis*).[60] Penggunaan teknik analisis isi ini mempertimbangkan data yang berupa pernyataan-pernyataan verbal yang tertuang dalam karya ilmiyah. Penggunaan analisis sistem digunakan untuk membaca ayat-ayat yang menjadi obyek penelitian. Operasionalisasi pendekatan ini mengikuti nalar berfikir tokoh kontemporer *maqâshidî* Jasser Auda, yaitu menjadikan *tafsîr maqâshidî* sebagai *system approach* , dengan teori sistem sebagai pisau analisis.
3. Penarikan kesimpulan, kegiatan ini merupakan kegiatan terakhir yang dilakukan dalam penelitian. Metode penarikan kesimpulan dalam penelitian ini bisa dipetakan menjadi dua cara. Pertama, menggunakan nalar induktif (*istiqra'î*), yaitu menarik kesimpulan berupa ketentuan umum, yang dieksplorasi

---

[58] Winarmo Surachmad, *Dasar dan Teknik Research Pengantar Metodologi Ilmiah*, (Bandung: Tarsio, 1972), hal. 132,

[59]Menurut Weber, sebagaimana dikutip B. Devi Prasad dalam Bhaskaran, *content analysis* adalah sebuah metode penelitian dengan menggunakan prosedur tertentu untuk membuat inferensi/simpulan yang valid dari suatu teks. Lihat: Prasad, B Devi. *Content Analysis: A Method of Social Science Research*, dalam ed. D.K. Lal Das dan Bhaskaran. *Research Methods for Social Work* (New Delhi: Rawat, 2008), hal. 173.

[60]Sistem adalah rangkaian hubungan seluruh elemen yang membentuk satu kesatuan yang terintegrasi untuk melakukan beberapa fungsi. Dalam analisis sistem, peneliti berasumsi bahwa entitas yang sedang diteliti merupakan sebuah sistem. Lihat: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqâshid Syarî'ah*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), hal. 86

dari kajian atas ayat-ayat primer yang bersifat partikular. Ayat-ayat ini diposisikan sebagai bagian yang tak terpisahkan dari keseluruan ayat Al-Qur'an. Kedua, menggunakan metode deduktif (*istinbâtî*), yakni menyimpulkan ketentuan khusus yang digali dari aturan umum.

b. Pendekatan: Sistem Multidimensional Jasser Auda

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan interpretasi (*interpretative approach*), yaitu mendalami pemikiran seorang tokoh yang diformat dalam karya-karyanya untuk menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud secara khas hingga tercapai suatu pemahaman yang benar.[61] Sementara analisis ayat dalam kajian ini menggunakan sistem multi-dimensioanl (*ta'addud al-ab'âd*) Jasser Auda.

Fitur ini menghendaki bahwa sesuatu itu harus dilihat dari berbagai dimensi, bukan hanya satu dimensi.[62] Cara pandang satu dimensi akan mengakibatkan banyak kontradiksi-kontradiksi. Inilah yang selama ini menimpa hukum Islam, sehingga mengakibat adanya istilah *ta'ârud al-adillah*. Dengan fitur multidimensionalitas, konsep *ta'ârud al-adillah* ini bisa diselesaikan tanpa perlu menegasikan peran *nash* yang justru memiliki makna *maqâshidî* tersendiri. Lanjutannya, fitur ini menjadi antitesa dari metode *nasakh* yang selama ini dipahami sebagai penghapusan salah satu *nash* yang dianggap kontradiksi.

Dengan kehadiran fitur ini, berupaya agar menimalisir kotradiksi antar *dalâ'il*. Dalam penyelesain ini, Auda lebih mengutamakan konsiliasi (*jam'u baina al-adillah*) tanpa perlu mendahului *nasakh* (pengahapusan/abrogasi), bahkan secara tegas menolak penggunaan *nasakh* terhadap ayat-ayat yang memiliki prinsip universal, dan mendukung penggunaan *nasakh* ketika dihadapkan pada *nash-nash* yang memiliki makna partikular.

Manhaj yang telah dibangun oleh para ulama sebelumnya kemudian dikembangkan kembali oleh Jasser Auda, dengan tiga tahapan secara umum.

1. Akumulasi ayat sesuai dengan tema kajian. Metode ini dikenal dengan *maudhû'î* (tematik). Dalam menerapkan metodologi tematik, berangkat dari kesadaran bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan sehingga tidak perlu dipisah-

[61] Anton Bakker & Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hal. 63. Lihat juga. Sudarto, *Metodologi Penilitian Filsafat*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1996), hal. 42

[62] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 49-51

pisahkan. Menurut Auda, analisis tematik merupakan langkah awal untuk menangkap pesan *maqâshidî*.[63]

2. Menganalisis melalui kaidah *al-'ibrah bi maqâshidihâ*. Kaidah ini menjembatani antara teks dan konteks, antara *bi umūm al-lafzh* dan *bi khushûsh sabab*. Netralitas menjadi kunci utama untuk menghasilkan makna yang dikehendaki oleh *Syâri'*. Mengawali kajian teks sesuai dengan konsesus kebahasaan, dan melakukan peninjauan terhadap konteks berdasarkan *asbâb al-nuzûl*. Perdebatan akademik yang menjadikan dikotomi pandangan, antara penganut *bi 'umûm alfâzh* dan penganut *bi khusûs sabab*. Di setiap ayat yang diteliti akan dilakukan analisis yang mendalam, apakah ayat tersebut memenuhi standar maslahat menggunakan *bi 'umûm alfâdz* atau sebaliknya yang memenuhi standar adalah *'ibrah bi khushûsh sabab*.
3. Penyelesaian *ta'ârud baina al-adillah* dengan memprioritaskan kompromi (konsiliasi) antar ayat. Bagi Auda, setiap ayat memeliki tujuan masing-masing, apabila terjadi kontradiksi bukanlah disebabkan *nafs al-umur* (teks Al-Qur'an) melainkan kognisi mujtahid.[64] Selain itu, perlu ada pemisahan antara wahyu (Al-Qur'an) dan koginisi manusia, dengan demikian tidak terjadi pengkultusan pandangan ulama tafsir atas kemutlakan kebeneran. Kegunaan dari sistem ini nantinya sebagai defensif atas penafsiran-penafsiran yang keluar dari tujuan nikah beda agama. Karena penafsiran seperti itu bukanlah hasil dari refleksi Tuhan, melainkan kognisi manusia.

G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan dibagi menjadi enam bab, dan diantara bab demi bab terdiri dari sub-bab, dimana antara satu dan lainnya saling berkaitan dan merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

Bab pertama berupa pendahuluan yang di dalamnya membahas (1) latar belakang (2) identifikasi (3) pembatasan (4) dan perumusan masalah. Selain itu juga memuat tujuan dan signifikansi penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan. Bab pertama

---

[63] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah: a Beginer Guide*, (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 35. Bandingkan dengan, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl li Mubtadi'īn*, (al-Ma'had al-Ālamī li Fikr al-Islamī, 2008), hal. 85-86

[64] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 45-46

ini merupakan bentuk kerangka pikir dan kerangka kerja yang akan dilaksanakan dalam menyelesaikan penelitian ini

Bab kedua mendiskusikan tentang perdebataan *ta'ârud baina adillah*, yaitu penyelesaian kontradiksi antar ayat. Diskursus ini melibatkan dua disiplin ilmu yaitu *Ulûm Al-Qur'ân* dan *Ushul al-Fiqh*. Dimulai dari pembahasaan tentang definisi, genealogi, perkembangan kajian, pengaruh kualifikasi keilmuan, pergeseran paradigma (*wijhatu al-nazhar*) serta tawaran langkah-langkah operasional di setiap masing kelompok.

Bab ketiga membahas secara umum tentang sistem interpretasi sebagai metode alternatif. Pembahasan ini meliputi tentang pisau analisis yang dikembangkan oleh Jasser Auda dalam memahami suatu *nash*. Secara spesifik akan dijelaskan secara detail tentang sistem multidimensional yang merupakan variabel penting dalam penelitian ini.

Bab keempat membahas tentang topik nikah beda agama dalam tinjauan legal formal yang berlaku di berbagai negara. Hal ini perlu dibatasi dengan melihat penganut Islam sebagai batasan yang tinggal dibeberapa negara. Kemudian dilihat dari negara sekuler dan non sekuler. Dalam bab ini juga akan dibahas tentang fatwa-fatwa ulama dari berbagai negara untuk melihat horizon-horizon mufti agar bisa dikontekstualisasikan dan dikomparasikan.

Bab kelima membahas secara spesifik tentang penerapan konsiliasi sistem multidimensional dalam menyelesaikan ayat-ayat nikah beda agama, selain itu, pembahasan tentang konstruk konsiliasi sistem multidimensional dalam menyelesaikan ayat nikah beda agama, serta distingsi dan relevansi implikasi keputusan hukum perkawinan beda agama dengan menggunakan konsiliasi sistem multidimensional.

Bab keenam berisi penutup yang mencakup kesimpulan dan rekomendasi. Pada bagian ini akan disajikan kesimpulan dan jawaban dari kajian penulis terhadap rumusan masalah tentang, cara menyelesaikan ayat-ayat kontradiktif (*ta'ârud baina adillah*) yang sejalan dengan *maqâshidî*, jawaban tentang konstruk konsiliasi sistem multidimensional dalam menyelesaikan ayat nikah beda agama, dan jawaban tentang distingsi dan relevansi implikasi keputusan hukum perkawinan beda agama. Penelitian ini tentu banyak memiliki kekurangan dan tidak mencakup semua aspek. Atas dasar itu, bagian ini dilengkapi dengan rekomendasi agar bisa dilanjutkan oleh para peneliti berikutnya.

BAB II
DISKURSUS TENTANG TEORI KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL DAN NIKAH BEDA AGAMA

Ushul Fiqh merupakan instrumen penting dalam mengkaji Al-Qur'an, karena memahami teks Al-Qur'an dibutuhkan kecakapan dan keilmuan khusus.[1] Ushul Fiqh berkontribusi besar dalam studi Al-Qur'an, meskipun dalam prakteknya ditemukan problem dan perdebatan antara kalangan Ushul Fiqh dan *Ulûm al-Qur'ân* (*masâ'il al-mustarakah baina ushul al-fiqh wa ulûm Al-Qur'an*) tentang teori aplikatif yang digunakan untuk memahami teks.[2] Salah satu instrumen Ushul Fiqh yang nantinya digunakan dalam

[1]Memahami teks diperlukan perangkat *turûq istinbât wa dilâlât alfâdz*, yaitu metodologi penetapan hukum dan kajian teks. Ruang lingkup kategori ini berkembang dalam kajian Ushul Fiqh, misalnya konsep *'Âm* dan *khas*, *Amr* dan *Nahy*, *mutlaq* dan *Muqayyad*, dan lainnya. Dari konsep ini lahirlah kaidah-kaidah yang distruktur dalam *Ulûm al-Qur'an*. Ibn al-Najjâr, *Syarh al-Kaukab al-Munîr al-Musamma bi Mukhtasar al-Tahrîr*, (al-Riyadh: Maktabah al-'Abîkân, 1993), jilid 1, hal. 44. Bagi Hanafi, ilmu ushul fiqih adalah ilmu tentang cara meng-*istimbâth* hukum-hukum syariat Islam dari dalil-dalil *ijmali* dalam *nash*, bukan dalil *tafshili* yang menjadi garapan fiqih—*merupakan ilmu tanzîl; ilmu yang berasal dari Allah yang ada 'di atas' diturunkan kepada manusia yang ada 'di bawah—Ilmu* ushul fiqih adalah ilmu yang berorientasi ke bawah (manusia) dari Allah untuk mashlahah manusia. Berbeda dengan ilmu tasawwuf yang menjadi ilmu *ta'wil'*, dari bawah (manusia) menuju ke atas (Allah). Lihat, Hasan Hanafi*, Dirasat Islamiyah*, (Cairo: Maktabat al-Injla al-Mishriyah, t.th.), hal. 103

[2] Fahd Mubârak al-Wahbi, *al-Masâ'il al-Musytarakah baina 'Ulûm al-Qur'ân wa al-Ushûl al-Fiqh wa Atsaruhâ fî Tafsîr*, (Riyadh: Markaz Tafsîr li Dirâsât al-Qur'âniyyah, 2010), hal. 65

penelitian ini adalah penyelesaian *ta'ârud baina adillah* (kontradiksi antar ayat).[3]

Teori ini hendak menjawab penyelesaian *ta'ârud baina adillah* di dalam Studi Al-Qur'an ketika memahami antar ayat.[4] Ada tiga instrumen penting dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat, yaitu: konsiliasi (*al-jam'u*), eliminasi (*tarjîh*), dan abrogasi (*nasakh*). Klasifikasi semacam ini terjadi perbedaan di kalangan Ushuliyyin. Bagi *Mutakallimûn* atau dikenal dengan Syafi'iyyah yang memposisikan konsiliasi (*al-jam'u*) dipuncak pertama. Berbeda dengan kalangan hanafiyyah, yang memposisikan abrogasi (*al-nasakh*) sebagai langkah pertama dalam menyelesaiakan kontradiksi.[5] Perbedaan prioritas dalam menggunakan instrumen ini bisa menghasilkan *output* (produk tafsir/hukum) yang berbeda.

A. Teori Konsiliasi: Penyelesaian Ayat Kontradiktif

Term konsiliasi dalam Bahasa Arab dikenal dengan *al-jam'u.* Secara etimologi, derivasi *al-jam'u* mempunyai beberapa makna. Menurut Hans Wehr (1981M), term *jam'* memiliki makna; *ghatering* (mengumpulkan), *collection* (mengkoleksikan), *combination* (mengkombinasikan), *connection* (mengkoneksikan), *joining* (bergabung), *accumulation* (mengakumulasikan),

---

[3] Ada perbedaan makna istilah antara studi al-Qur'an dan kajian 'Ulum al-Qur'an. Secara sederhana, studi Qur'an yang memberikan aspek-aspek analisis pada Qur'an sebagai realitas, tidak hanya sebagai teks Ilahi. Sedangkan *Ulûm al-Qur'ân* lebih berorientasi pada sisi tekstualitas Qur'an, sehingga dari sisi metodologis, kajian ini lebih mengarah pada cara-cara menafsirkan wahyu Ilahi. Menurut Endy Saputro, studi Qur'an tak hanya stagnasi dalam kajian pada tekstual, tetapi juga menjangkau penafsiran-penafsiran Qur'an di masyarakat dalam domain kultura, kajian ini juga dikenal dengan istilah living Qur'an. Sedangkan *Ulûm al-Qur'ân* menurutnya, perangkat ilmu yang membahas tentang cara memahami wahyu Ilahi yang tertulis di dalam mushaf Qur'an, yang mencakup konsep-konsep tentang pewahyuan, asbab al nuzul, nasikh mansukh dan hal lain terkait dengan penafsiran ayat. Definisi ini hampir sama yang diformat oleh tokoh-tokoh *ulûm al-Qur'an*. M. Endy Saputro, "Alternatif Tren Studi Qur'an Indonesia", *Al-Tahir*, Vol. 11, No. 1 Mei 2011, hal. 6

[4] Paradoks di dalam al-Qur'an bisa disebabkan dua hal, yaitu *nafsi al-umur* maksudnya pertentangan melalui teks itu sendiri dan juga disebabkan oleh *fî nadzhr al-mujtahid*, pertentangan yang disebabkan oleh pandangan mujtahid. Artinya cara mujtahid dalam memahi teks.

[5] Tidak hanya kalangan Syafi'iyyah, tetapi juga ditemukan di kalangan Malikiyyah, Hanâbilah dan sebagian kalangan Hanafiyyah yang menyetujui *al-jam'u* (konsiliasi) sebagai instrumen pertama dalam menyelesaikan *ta'arud baina adillah* (kontradiksi antar ayat). Lihat, al-Syatibî, *al-Muwâfaqât*, (al-Su'ud: Dâr Ibn 'Affân, 1997), jilid 4, hal. 294. Al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'an Ushûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), jilid 4, hal. 73. Ibn Qudâmah, *Raudah al-Nâdzir wa Junnah al-Munâdzhir,* (Beirut: Muassasah al-Riyân, 1998), jilid 1, hal. 251.

addition (menambah), *integration* (mengintegrasikan), *merger* (pengabungan), *aggregation* (pengumpulan), dan *union* (persatuan).[6]

Merujuk beberapa kamus Bahasa Arab, kata tersebut memiliki tiga spektrum makna di antaranya: *al-dhammu* (mengabungkan), *al-ta'lîf* (menyusun), *al-'azmu* (keputusan/ketetapan). Makna pertama;

ضَمُّ الشَيْءِ بِتَقْرِيْبِ بَعْضِهِ مِنْ بَعْضِ

"Artinya adalah menghimpun sesuatu agar mendekati antara satu dengan yang lainnya".[7]

Makna kedua, yaitu;

جَمْعُ الْشَيْءِ عَنِ التَّفَرُّقِ يُجْمَعُ إِذَا ضَمَّهُ وَ أَلَّفَهُ

"Maksudnya, menghimpun sesuatu dari yang sebelumnya terpisah kemudian menjadi terkumpul dan tersusun". Pemaknaan seperti ini berdasarkan hasil interpretasi atas QS. al-Qiyâmah: 75/3

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ

"Apakah manusia mengira, bahwa Kami tidak akan mengumpulkan (kembali) tulang belulangnya?".

Menurut al-Zamaksyari (w. 538H), term *najma'a* diartikan sebagai *najma'uhâ ba'da tafarruqihâ*, yaitu "kami kumpulkan setelah terpisahnya".[8] Makna ketiga merujuk kepada interpretasi hadits yang diriwayatkan oleh Hafshah Ummu al-Mu'minîn,[9]

مَنْ لَمْ يُجْمِعْ الصِيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ

"*Siapa yang belum meniatkan puasa sebelum terbitnya fajar maka tiada puasa baginya*". (HR. Al-Nasâ'i)

Term *yajma'u* diartikan sebagai keputusan dan ketetapan. Pesan dari hadits ini hendak menginformasikan bahwa seseorang yang berpuasa hendaknya menetapkan niat sebelum masuk waktu subuh. Bila makna term *yajma'u* diartikan dengan makna *al-dhammu* (mengumpulkan) dan *ta'lîf* (menyusun) tentunya akan menghasilkan pemahaman yang berbeda. Dari tiga makna ini, bisa dielaborasikan bahwa *al-jam'u* adalah menghimpun

---

[6] Hans Wehr, *Arabic English Dictionary: A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Services 1976), hal. 135

[7] Al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid 1, hal. 479. Al-Râghib al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, (Damasqus: Dâr al-Qalam, 2009), hal. 201

[8] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf: an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî al-Wujûh al-Ta'wîl,* (al-Riyâd: Maktabah al-'Abîkân,1998), jilid 6, hal. 267. Abu Syu'ud, menggunakan istilah *tafarruq* dengan *tasyattut* yang konteksnya lebih luas. Abu al-Syu'ûd al-'Amâdî Muhammad b. Muhammad b. Mustafa, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ila Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, t.th), jilid 9, hal. 64

[9] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf,* jilid 6, hal. 267

segala hal, dalam konteks kajian Al-Qur'an ia berfungsi untuk menghimpun ayat-ayat yang kemudian dibentuk semacam keputusan akhir.

Secara terminologi, term *al-jam'u* memiliki heterogenitas makna tergantung subjektivitas kualifikasi. Menurut Al-Zarkasyi (w. 794H), konsiliasi adalah mengamalkan salah satu dalil yang lebih utama—*kajian maqasidi, kata lebih utama dilihat dari aspek kemaslahatan umat*—, atau mengamalkan keduanya. Menurutnya, mengamalkan dalil itu lebih utama daripada meninggalkan salah satunya atau seutuhnya. Definisi yang diformat oleh al-Zarkasyi ini, ingin membedakan antara *tarjîh* (eliminasi) dengan *al-jam'u* (konsiliasi). Elimasi (*tarjîh*) dimaknai dengan cara mengamalkan salah satu dalil yang dianggap kuat kemudian dalil yang lainnya ditinggalkan (*ihmâl*).

Berbeda dengan konsiliasi (*al-jam'u*) yang titik tekannya adalah meskipun mengamalkan salah satu dalil yang lebih utama, tetapi dalil yang lainnya tidak diimplementasikan dengan alasan dalil tersebut memiliki konteks hukum tersendiri.[10] Keterangan ini hampir sama yang dijelaskan al-Subki, bahwa kesamaan yang dimaksud adalah membedakan *tarjih* dan *al-jam'u* dari aspek pengamalannya—*tahapan implementasi*—agar tidak terjebak dengan *ihmâl al-dalîl* (menegasikan fungsi dalil)[11]

Begitu juga dengan Abd Wahab Khalaf (w. 1357H), bahwa konsiliasi adalah mentakwilkan salah satu *nash—baik itu Al-Qur'an maupun hadits—*. Takwil yang dimaksud adalah analisis teks, sehingga kemungkinan tidak terjadi kontradiksi kembali. Analisis teks dengan pendekatan *khas* dan *am, muqayyad* dan *mutlaq*, dan lainnya. Setelah menganalisis, masuklah tahapan implementasi yaitu mengamalkan kekhususan dalil sesuai konteksnya, dan juga mengamalkan keumuman dalil sesuai konteksnya. Begitu juga dengan pendekatan *muqayyad* dan *mutlaq* yang diimplementasikan sesuai konteks masing-masing.[12] Berbeda dengan definisi Khatîb al-Baghdâdi dan al-Baidhâwî, yang menyerdehanakan makna konsiliasi. Menurut Khatîb al-Baghdâdi, konsiliasi adalah mengamalkan kedua dalil secara bersamaan.[13] Bagi al-Baidhâwî, konsiliasi dimaknai dengan mengamalkan kedua dalil, sebab mengamalkannya merupakan hal lebih utama dari pada meninggalkannya.[14]

---

[10] Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *Tasnîf al-Musâmi' bi Jam'i al-Jawâmi',* (Ihyâ' al-Turâts, 1998), jilid. 3, hal. 492

[11] Al-Subki, *Syarh al-Ibahâj 'ala al-Manhâj*, (Dâr al-Buhuts li al-Dirâsât, 2004), jilid 3, hal. 210-211

[12] Abdul Wahab Khalaf, *'Ilmu al-Usûl al-Fiqh,* (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, t.th), hal. 231

[13] Al-Khatîb al-Baghdadî, *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, (al-Su'ûd: Dâr Ibn al-Jauziyyah, 1996), jilid 4, hal. 222

[14] 'Abdullah b. 'Umar al-Baidhawî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarh Minhâj al-Usûl,* ('Âlim al-Kutub, t.th.), jilid , hal. 450

Pemaknaan "bersamaan" atau "salah satu dalil" diperlukan kejelasan yang mendetail. Term bersamaan (*ma'ân*) adalah mengamalkan dua dalil dengan konteks yang berbeda dalam waktu bersamaan. Penentuan hasil untuk dimplementasikan berdasarkan konteks masing-masing itu diperoleh dari kecakapan analisis yang mendalam. Jasser Auda misalnya yang menambahkan beberapa objek analisis konsiliasi, yaitu mengkonsiliasi aspek konteks, sosio historis, dan interpretasi yang dibangun.[15]

Kemudian yang dimaksud redaksi "salah satu dalil", adalah pemilihan salah satu dalil harus berdasarkan kemaslahatan ummat, jadi spektrumnya lebih universal.[16] Pemelihan dalil yang lebih utama bukan berarti dalil yang lainnya tidak memiliki keutamaan yang kemudian perlu dinegasikan. Pemilihan dalil itu harus bedasarkan kaidah ushul *"i'mal al-nash awlâ min ihmâlihî*", menerapkan *nash* lebih utama dari pada menegasikannya.[17] Begitu juga dengan al-Zarqânî, bahwa mengamalkan dua dalil itu lebih utama tinimbang mengamalkan salah satu atau menegasikannya secara utuh.

Hemat penulis, heterogenitas pemaknaan ini bisa disimpifikasikan dari dua aspek. Definisi *pertama,* konsiliasi dipahami sebagai;

التَأْلِيْفُ بَيْنَ الدَّلِيْلَيْنِ لِيَعْمَلَ بِهِمَا جَمِيْعًا وَلَوْ مِنْ وَجْهٍ بِضَرْبٍ مِنَ التَّأْوِيْلِ

"Yaitu dipahami sebagai akumulasi—dengan analisis—dua dalil agar bisa diimplementasikan kedua pihak, sekalipun salah satunya dibutuhkan takwil".

Definisi *kedua*, dengan redaksi "*al-'amalu bi kilâ al-dalîlaini al-muta'âridaini aw ba'dhihima*, mengimplementasikan dua dalil atau salah satunya yang lebih utama. Selain itu, penanganan konsiliasi harus dilakukan dengan cara memverifikasi kondisi dan konteks yang hilang, dan berupaya untuk menyelesaikannya dengan menghadirkan interpretasi sesuai kondisi tersebut. Dengan pilihan, mengamalkan dua dalil berdasarkan konteks masing-masing, atau mengamalkan salah satu dalil yang lebih maslahat.[18]

---

[15] Jasser Auda, *fiqh al-Maqâsid: Inâthah al-Ahkâm al-Syarî'ah bi Maqâsidhâ*, (USA: al-Ma'had al-'Âlamî li Fikr al-Islâmî/IIIT, 2006), hal. 82

[16] Pada dasarnya Syari'at memiliki maksud dan tujuan untuk memastikan kemaslahatan umat manusia secara umum bukan individu, baik di dunia maupun akhirat. Semestinya mengandung keadilan dan hikmah yang terbaik bagi umat manusia. Lihat, Ibnu 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr-el-Nafâis, 2001) hlm. 301. Al-Ghazâli, *al-Mustasfâ fi 'ilmi al- 'ushûl*, (Beirut Muassasah ar-Risalah, 1997), jilid. 1, h. 417-421.

[17] Al-Suyûtî, *al-Asbâh wa al-Nazâ'ir fi Qawâ'id wa Furû' Fiqh al-Syâfi'i,* (Bairut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 1983), jilid 1, hal. 192. Lihat juga, al-Isnawî, *Nihâyah al-Sûl fi Syarh Minhâj al-Ushûl*, ('Âlim al-Kutub, t.th) jilid 4, hal. 450

[18] Verifikasi data tentang konteks ayat itu diperlukan agar bisa ditemukan identifikasi ayat itu turun di mana, sehingga bisa menelusuri kategori ayat turun. Bila itu

Pada akhirnya, konsiliasi bertujuan untuk menyelesaikan perbedaan di antara dua dalil untuk menggapai kesepakatan. Kontradiksi bisa terjadi karena sebab *fi dzihni al-mujtahid*, bukan pada *maujûd haqîqî.*[19]

Memahami konsiliasi dari definisi yang telah dijelaskan sebelumnya tentu tidak memadai. Perlu semacam identifikasi yang dikonstruk oleh para ulama untuk menentukan bahwa objek tersebut dikategorikan sebagai konsiliasi. Beberapa Ulama memberikan catatan identifikasi yang disebut juga sebagai syarat-syarat, di antaranya:

1) Bahwa dalil-dalil yang kontradiktif memiliki kualitas yang sama, maksudnya sama-sama berstatus dalil *qat'î*. bila salah satunya memiliki status rendah, maka langkah yang digunakan adalah eliminasi (*tarjîh*) bukan konsiliasi.[20] Memastikan dua dalil itu *qat'î* adalah pengaruh Ushul Fiqih yang masuk kedalam ruang lingkup Ilmu Hadits. Sebab, kualitas hadits tidak sama seperti Al-Qur'an yang kepastian dalilnya sudah terjamin. Berbeda halnya dengan Hadits yang membutuhkan metodologi tambahan untuk mengukur kualitas hadis berdasarkan matan dan sanad.[21] Studi hadits biasanya memulai dengan *jam' al-riwayah* yang merupakan langkah pertama dari beberapa tahapan yang ditempuh oleh peneliti dalam menyelesaikan hadits-hadits yang secara lahir kontradiktif. Kriteria pertama ini hanya diberlakukan kepada hadits, yang mempertemukan dua dalil kontradikti yang memiliki kualitas yang sama
2) Tidak diketahui secara pasti bahwa salah satu dalil yang bertentangan tersebut muncul lebih akhir tinimbang yang lainnya. Bila historis dalil ditemukan kemudian diketahui secara pasti bahwa salah satu dalil muncul lebih akhir, maka langkah abrogasi (*nasakh*) diberlakukan.[22] Pendapat seperti ini berlaku kepada madzhab Hanafiyyah, berbeda dengan kelompok Syafi'iyyah dan Hanâbilah yang mendahulukan konsiliasi. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Qastalânî,

---

tidak bisa dilakukan maka ulama menempuh cara yang lain, yaitu abrogasu (*nasakh*) atau eliminasi (*tarjîh*). Abû al-Walîd al-Bâjî, *al-Isyârah fî Ma'rifah al-Usûl wa al-Wajâzah fî ma'na al-Dalîl*, (Su'udiyyah: Maktabah al-Malikiyyah, 1991), hal. 198

[19] Imam al-namlah mengartikan konsiliasi adalah sebagai isntrumen menyelesaikan kontradiksi ayat yang akhirnya menemukan kesepaktan, sehingga pada dasarnya kontradiksi itu bukan terjadi pada perbedaannya yang sebenarnya, melainkan faktor mujtahid. 'Abd al-Karîm b. 'Alî b. Muhammad al-Namlah, *al-Muhazzab fî 'Ilm al-Usûl al-Muqâran*, (al-Riyâd: Maktabah al-Rusyd, 1999), hal. 2419

[20] Al-Isnawî*, Nihâyah al-Sûl*, jilid 4, hal 452. 'Abd al-Karîm b. 'Alî b. Muhammad al-Namlah, *al-Muhazzab fî 'Ilm al-Usûl al-Muqâran*, (al-Riyâd: Maktabah al-Rusyd, 1999), hal. 2420

[21]'Abf al-Majîd Muhammad Ismâ'il al-Sûsah*, Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh* (Qâhirah: Dâr al-Nafâ'is, 1992), hal. 135

[22] Abû al-Majîd Muhammad Ismâ'il al-Sûsah*, Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh* (Qâhirah: Dâr al-Nafâ'is, 1992), hal. 135. Al-Barzanji, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh*, jilid 1, hal. 235

الجَمْعُ بَيْنَ الحَدِيْثَيْنِ مَا لَمْ يُعْلَمْ التَارِيْخُ

Menurutnya, konsiliasi diprioritaskan bila tidak ditemukan histori suatu dalil.[23] Tetapi, menggunakan historis sebagai instrumen penyelesaian kontradiksi tidak cukup. Selama konsiliasi masih bisa digunakan sebagai tahapan utama itu lebih baik didahulukan. Berdasarkan prinsip "*menggunakan kedua dalil lebih utama ketimbang meninggalkan salah satunya*". Itu sebabnya, me-*nasakh* suatu dalil tidak bisa dikategorikan mengkompromikan dalil yang bertentangan. Istilah kompromi dalam konsiliasi dalah menggunakan kedua dalil sesuatu konteks masing-masing.[24]

3) Memberlakukan ta'wil kedua dalil kontradiksi dengan benar. Dalam literatur Ushul Fiqih, istilah ta'wil diartikan sebagai memalingkan lafadz (teks) dari makna yang unggul (*râjih/dzhahir*) atas makna yang diungguli (*marjûh*) karena terdapat dalil yang menyertainya.[25] Menurut Ibnu Rusyd (w. 595H), takwil mengeluarkan makna lafadz dari yang *hakiki* kepada yang *majâzi*. Seperti menamakan sesuatu dengan perumpamaannya, atau dengan sesuatu yang menjadi sebab terwujudnya sesuatu itu, atau dengan sesuatu yang menempel padanya, atau dengan sesuatu yang menyertainya, atau dengan sesuatu dengan apapun yang bisa dikategorikan sebagai bentuk kalimat *majaz*.[26]

Dalam kajian Ushul Fiqih lebih spesifik, bahwa takwil memalingkan makna umum dari keumumannya berpindah ke makna khusus bila ditemukan dalil yang menyertainya. Begitu juga kemutlakan makna, yaitu memalingkan makna yang *mutlak* atas makna *muqayyad*, dan seterunya. Hal ini perlu ada batasan cakupan agar tidak terjadi bias, misalnya: teks yang bisa ditakwilkan, sebab ada sebagian klasifikasi teks

---

[23] Al-Qâstalânî, *Irsyâd al-Sârî*, (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1996), jilid 6, hal. 70

[24] Khatîb al-Baghdadî, *Al-Faqîh al-Mutafaqqih*, jilid 4, hal. 222

[25]Definisi ini hampir berlaku dalam kajian Islam, baik dalam tradisi yurisprudensi Islam, ahli teologi, ahli Hadits dan para praktisi sufistik. Lihat al-Ghazâli, *al-Mustaṣfa fī 'Ilm al-Usûl* (Cairo: Maktabah Dâr al-Kutubah al-Misriyyah, 1997). Jalâl al-Dîn Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1996). Mûsa Syâhîn Lâsyîn, *al-Lā'ī al-Hasān fī 'Ulūm al-Qur'an* (al-Qāhirah Dār al-Syurūq, 2002), Mannā al-Qattān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kāiro : Maktabah al-Wahbah, t.t.). Irsyad al-Fuhûl, hal. 176. Al-Mahalli 'Ala Jami al-Jawâmi' wa Hâsyiah al-Banânî, jilid. 2, hal. 53. Al-Burhân, jilid 1, hal. 511. Al-Ihkâm li Amadî, jilid 3, hal. 74. Taisîr al- Tahrîr, jilid 1, hlm. 144. Syarh Kaukib al-Munîr, jilid 3, hal. 461.

[26] Ibnu Rusyd, *Ta'wīl*, terj. Ahmad Baidowi dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed. all), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader,* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 91.

yang tidak bisa ditakwilkan. Kemudian, teks yang ditakwilkan tidak keluar dari argumen kebahasaan.[27]

4) Peneliti yang melakukan konsiliasi ini memiliki keahlian dan kecakapan. Menurut al-Sûsah, kecakapan dalam bidang hadis, ushul fiqih, dan fiqih. Selain itu juga mengetahui gramatika Bahasa Arab, serta mengetahui *dilâlah al-alfâdz*.[28] Semua perangkat itu harus dipenuhi bagi mereka yang menekuni konsiliasi, sebab bagian dari ijtihad. Menurutnya ijtihad itu dua aspek, ijtihad yang tidak memiliki nas secara eksplisit sehingga membutuhkan beberapa perangkat *istibât al-hukm* (penetapan hukum) dan kecakapan memahami *dilalah al-nash*. Selain itu, juga ada ijtihad mengetahui objek *nash*.[29] Dalam kajian konsiliasi ini, kedua aspek ijtihad ini perlu dimiliki setiap orang yang menekuninya.
5) Hsil dari proses konsiliasi tidak sampai membatalkan nash syariah atau menyalahinya.[30] Proses yang dilakukan dengan cara takwil tidak menimbulkan masalah baru yang justruk bertentangan dengan syariat. Menurut Imam Ghazali, segala takwil yang menghilangkan status *nash* atau bertentangan dengan syariat maka itu batil.[31] Dari semua identifikasi ini menyimpulkan bahwa konsiliasi terhadap dalil Al-Qur'an dan hadits itu berbeda. Kontradiksi yang sering terjadi adalah pada hadits, sebab kualitas hadist tidak semuanya sama. Itu sebabnya kriteria pertama diterapkan adalah mengakumulasi dalil hadits yang memiliki kualitas yang sama.

Aksentuasi dari konsiliasi (*al-jam'u*) perlu dipertegaskan, bahwa prinsipnya dalil-dalil *nash* harus diimplementasikan dan dalil-dalil *nash* tidak mungkin terjadi kontradiksi. Ungkapan ini mengarah kepada dalil *nash* Al-Qur'an bahwa kualitasnya adalah *qat'î*. Berbeda halnya dengan Hadits yang memerlukan studi tambahan terkait legalitas hadits apakah posisinya adalah *qat'i* atau *dzanni*. Walaupun ditemukan indikasi kontradiksi secara teks (*nafs al-umur*) maupun pemahaman tentang teks (*dzihni al-mujtahid/mufassir*), seharusnya kedua dalil tersebut digunakan sesuai konteksnya.

---

[27] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th), hal. 135. Al-Syaukanî, *Irsyad al-Fuhûl,* (al-Riyâdh: Dâr al-Fadîlah, 2000), hal. 177.

[28] Abû al-Majîd Muhammad Ismâ'il al-Sûsah*, Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh*, hal. 153

[29] Abî Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah: al-Siyâsah wa al-'Aqâ'id wa al-Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th), jilid 2, hal. 605. Muhammad Salâm Madkûr, *Manâhij Al-Ijtihâd fî al-Islami: Fî al-Ahkâm al-Fiqhiyyah wa al-'Aqâ'id*, (Jâmi'ah al-Kuwait, 1973), hal. 41-49

[30] Abûal-Majîd Muhammad Ismâ'il al-Sûsah*, Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh*, hal. 154

[31] Imam Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl*, jilid 1, hal. 394

1. Langkah Operasional Konsiliasi

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa langkah konsiliasi harus memenuhi lima kriteria yang telah disebutkan. Menarik didiskusikan kembali, bahwa tahapan dalam studi konsiliasi dibatasi pada dimensi teks. Perlu diversifikasi dimensi agar tidak tejebak kepada pemahaman yang parsial, karena prinsipnya adalah memahami teks secara *kulliyah* (utuh). Hal ini merupakan prinsip dalam kajian *tafsir maqâshidî* bahwa teks memiliki tujuan, baik itu ditemukan dalam *bodyteks* maupun ditemukan dalam makna implisit teks.

Langkah operasional konsiliasi yang sudah ada tendensi kepada hegemoni dimensi teks. Standar dimensi teks atau lebih akrab dengan pendekatan analisis linguistik (*dirasât al-nas*),[32] sudah menjadi standar kemapanan dan arus utama dalam studi Al-Qur'an. Standar ini juga dipakai nantinya sebagai langkah awal operasional konsiliasi yang diadopsi langsung dalam kajian Ushul Fiqih. Cakupan dalam studi teks tidak terlepas dari kajian *fahm al-nash* (memahami teks). Dalam hal ini, bisa dilakukan penelitian terkait kajian teks secara penampilan, seperti studi variasi qiraat, *makki* dan *madani*, *muḥkam* dan *mutasyâbih*, *nazham* (sistematika), gaya bahasa (*balâgah*), kajian manuskrip Al-Qur'an (klasik), dan lainnya.

Selain itu, bisa dilakukan kajian tentang kandungan makna teks Al-Qur'an. Kajian ini melibatkan tentang historis teks yang kemudian ditelusuri signifikansinya terhadap kondisi saat ini. Termasuk juga kajian teks yang dikaji dari aspek tujuan teks. Kajian ini lebih dahulu diimplementasikan dalam studi yurisprudensi Islam yang dikenal dengan istilah *maqâshid al-syarî'ah*. Setelah itu, kajian ini masuk dalam ranah studi tafsir yang spektrumnya tidak hanya berbicara hukum tetapi juga membicarakan semua ayat. Dalam hal ini, bisa menggunakan pendekatan tafsir tematik sebagai langkah pertama dalam memahami makna teks.

Menurut Jasser Auda, penggunaan metodologi *maudhû'î* (tematik) salah satu strategi awal untuk bisa sampai maksud tujuan Al-Qur'an *(maqâshid*), alasannya bahwa unit tematis merupakan langkah untuk mencapai kepada tujuan ayat, dengan didasarkan persepsi Al-Qur'an merupakan keseluruhan yang menyatu.[33] Padangan ini, Auda memasuki *system approach*, bahwa tematis merupakan metodologi yang dalam prakteknya dikategorikan sebagai unit holistik. Dari pernyataan Auda ini, unit tematis dijadikan pijakan awal dalam menganalisis ayat-

---

[32] Bint al-Syâṭi', *Muqaddimah fî al-Manhaj*, (Maroko: Ma'had al-Buḥûṡ wa al-Dirâsah al-'Arabiyyah, 1971), hal. 123

[33] Jasser Auda, *Maqâshid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, (London: The Inter*nash*ional Institute Of Islamic Thought, 2007), hal. 232

ayat Al-Qur'an bukan dijadikan pisau bedah analisis. Alasan yang lebih kuat, bahwa unit tematik memiliki anspirasi yang sama dengan Auda yaitu mempertimbangkan faktor *maqâshidî*.

Metodologi tematis sebagai fitur-praktis sudah banyak dilakukan oleh ulama sebelumnya, misalnya Qatâdah b. Da'âmah al-Sadûsî (w. 117H) "*al-Nâsikh wa Mansûkh*", Ma'mar b. al-Matsna (w. 210H) "*Majâz al-Qur'ân*", Abû Muhammad b. Qutaibah (w. 276H) "*Ta'wîl Musykil al-Qur'ân*", Abû Bakar al-Sajastânî (w. 330H) "*Nazhah al-Qulûb Fî al-Gharîb al-Qur'ân*)" al-Râghib al-Aṣfahânî (*Mufradât al-Qur'ân*), Ibn al-Qayyim al-Jauzî "*al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur'ân*", al-Jassâs (w. 370H "*Ahkâm al-Qur'ân*", Ibn al-'Arabî (w. 543H) "*Ahkâm al-Qur'ân*", dan lainnya.[34]

Berbagai aspek yang bisa dilakukan dalam kajian teks, namun yang sering menjadi perhatian adalah dominasi kajian teks berdasarkan analisis kebahasaan. Padahal masih banyak aspek yang perlu diversifikasi tentang studi teks, misalnya penelitian tentang hasil penafsiran seseorang terhadap teks Al-Qur'an, dan juga ditemukan kajian tentang aspek-aspek metodis, baik yang bersumber dari *Ulûm al-Qur'ân*. Seperti yang dilakukan dalam penelitian ini yang mencoba merekonstruksikan kembali tentang abrogasi (*nasakh*).

Dominasi kajian kebahasaan inilah yang kemudian banyak didimonasi dalam konsep konsiliasi (*al-jam'u*), di antaranya:

1) *Jam'u* (konsiliasi) dua dalil—*ayat maupun hadis*—yang cakupan maknanya umum (*'am*). Cara penyelesaian kategori ini dengan menggunakan teori *al-tanwî*', yaitu mengkhususkan hukum dari salah satu dalil yang kontradiksi kepada makna tertentu serta mengkhususkan legalitas hukum dalil yang lainnya kepada makna lainnya sesuai konteksnya.
2) *Jam'u* (konsiliasi) dua dalil yang spektrum maknanya khusus (*khâs*). Cara menyelesaikan dua dalil seperti ini adalah dengan mengarahkan kepada sebuah keadaan hukum antara satu dalil kepada dalil lainnya yang dikenal dengan istilah *tab'idh*.
3) *Jam'u* (konsiliasi) dua dalil yang salah satunya memiliki cakupan makna umum ('*am*) dan dalil yang lain memiliki makna khusus (*khâs*). Cara menyelesaikan kontradiksi dua dalil ini adalah dengan mengkhususkan hukum dalil yang *'am* dengan hadis yang *khâs*.
4) *Jam'u* (konsiliasi) dalil yang cakupannya muṭlāq dengan yang muqayyad. Menyelesaikan dua dalil yang bertentangan ini dengan

[34] 'Abd al-Sattâr Fathullah Sa'îd, *al-Madkhal ila Tafsîr al-Maudhû'î*, (Madinah: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th.) hlm. 30

memberikan catatan atau batasan (*qayyid*) terhadap dalil yang *muṭlâq* tersebut dengan dalil yang *muqayyad*.

Semua kategori ini melahirkan makna yang dibatasi, baik itu cakupan khusus dan *Muqayyad*. Kategori ini masih didiskusikan tentang batasan makna melalui konsep *am* dan *khas* begitu juga *Mutlaq* dan *Muqayyad*. Kalangan Hanafiyyah misalnya menggunakan kedua dalil *Mutlaq* dan *Muqayyad*. Bagi kalangan ini, beargumen bahwa tidak mungkin terjadi kontradiksi antara keduanya, hal itu bisa diimplementasikan kedua dalil. Kasus yang diselesaikan misalnya tentang membebaskan budak, misalnya *kafârat zhihar* yang harus memebaskan budak kafir. Berdasarkan ayat dengan redaksi *fatahrîru ruqbah*.

Namun dikasus yang lain, tentang denda pelaku pembunuhan disengaja dengan memberikan sanksi untuk membebaskan budak yang beriman. Berdasarkan redaksi ayat yang menjelaskan "*fatahrîru ruqbah mu'minah*". Kedua ayat ini menurut kalangan Hanafiyyah tidak terjadi kontradiksi, kedua spektrum makanya bisa diimplementasikan sesuai kasus dan konteks permasalahannya.[35] Batasan *mutlaq* berlaku terhadap ke-*itlâq*-kannya, begitu juga dengan *muqayyad* yang berlaku sesuai dengan *taqyîd*-nya. Dalam pandangan mayoritas ulama justru menggunakan pendapat memprioritasnya makna *muqayyad*-nya ketimbang makna *mutlaq*. Simplifikasinya bahwa *muqayyad* menjadi makan penjelas (*bayan*) terhadap makna *mutlaq*.[36]

Begitu juga dengan *'am* dan *khas*, menurut mayoritas ulama, bila ditemukan kontradiksi antara cakupan *'am* dan *khas* yang diprioritaskan adalah cakupan *khas* (*yakûnu al-takhsîs fî jamî' al-hâlât*). Berbeda dengan kalangan Hanafiyyah, yang melihat sisi historis. Sebelum menentukan makna yang diimplementasikan, maka perlu ditelusuri kembali antar makna *'am* dan *khas*, mana yang lebih dahulu datang. Langkah ini memiliki kesamaan dengan konsep *nasakh* yang melihat dari aspek historis dalil. Titik tekan kesamaan dari dua kalangan ini, bahwa dalil *'am* dan *khas* tidak bisa diimplementasikan keduanya, dan harus diprioritaskan salah satunya. Sebab, legalitas hukum yang dihasilkan berbeda dan tentunya tidak bisa diimplementasikan keduanya dalam satu kondisi.[37]

---

[35] Abû al-Majîd Muhammad Ismâ'il al-Sûsah*, Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh*, hal. 173.

[36] Al-Isnawî, *Nihâyah al-sûl fî Syarh Minhâj al-Ushûl*, ('Âlim al-Kutub, t.th), jilid 2, hal. 191. Al-Syaukanî, *Irsyad al-Fuhûl,* (al-Riyâdh: Dâr al-Fadîlah, 2000), hal. 165.

[37] Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl*, jilid 2, hal. 98. Al-Syaukanî, *Irsyad al-Fuhûl*, hal. 281.

Melalui pendekatan kebahasaan inilah yang nantinya melahirkan gradasi dalam menentukan konsiliasi. *Pertama,* melalui *al-tanwî'* yaitu memisahkan dua dalil yang kontradiksi agar terlihat kejelasan hukum dalil, sehingga bisa didistribusikan salah satunya.[38] *Kedua, ta'addu hukm al-dalîl,* dengan cara mengarahkan salah satu hukum.[39] *Ketiga, ta'addud mawâdi' al-adillah,* dengan cara mendistribusikan kedua dalil yang sesuai dengan keadaan atau tempat hukum.[40]

2. Konsiliasi Berbasis *Maqâshidî*

Auda memberikan tawaran baru yang disebut sebagai konsiliasi multidimensional. Pemaknaan sederhana, konsiliasi yang dihasilkan melalui beberapa dimensi.

a. Dimensi linguistik Bahasa Arab.

Menurut al-Sûsah, seorang mujtahid perlu membidangi bahasa Arab sebagai basis utama dalam mengoperasionalkan konsiliasi.[41] Kajian teks (*alfâdz*) banyak dipraktek melalui pendekatan *am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad*.[42] Bagi Auda, kekurangan dari kajian kebahasaan yang sering dilakukan adalah hegemoni mujtahid/mufassir yang hanya fokus ke dalil-dalil linguistik. Pembicaraan teks hanya terkait spektrum teks melalui *am* dan *khas,* serta *Mutlaq* dan *muqayyad.* Hal itu tidak dinilai cukup kuat dan pasti untuk diberikan otoritas yuridis secara khusus. Ia hanya ditempatkan di tataran *zhanniyat* (praduga). Oleh karena itu, ia mengajukan beberapa tawaran yang perlu dilakukan agar sub-sistem dalil-dalil linguistik dalam pembacaan tradisional dapat meraih karakter *maqâshid*-nya, dan ini juga bagian dari pertimbangan aktualisasi konsiliasi.

1) Menghadirkan *dalâlah al-maqshad* sebagai kategori tambahan pada klasifikasi implikasi linguistik terhadap teks. Hal ini akan memperkaya dan menutupi kekurangan teori dalalah yang sudah ada. Namun skala prioritasnya dalam hubungannya dengan implikasi-implikasi lainnya tidak ditentukan terlebih dahulu.

---

[38] Fakhruddin Al-Razi, *al-Mahsûl fî 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, (BeirutL Muassasah al-Risâlah, 1992), jilid 5, hal. 407. al-Qarâfî, *Nafâ'is al-Usûl fî Syarh al-Mahsûl*, Nazâr al-Mustafa al-Bâz, 1995), jilid 4, hal. 442. Al-Isnawî*, Nihâyah al-Sûl*, jilid 3, hal. 216

[39] Fakhruddîn Al-Razi, *al-Mahsûl fî 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, (BeirutL Muassasah al-Risâlah, 1992), jilid 5, hal. 407. al-Qarâfî, *Nafâ'is al-Usûl fî Syarh al-Mahsûl*, jilid 4, hal. 443. Al-Isnawî*, Nihâyah al-Sûl*, jilid 3, hal. 216

[40] Fakhruddîn Al-Razi, *al-Mahsûl fî 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, jilid 5, hal. 407. al-Qarâfî, *Nafâ'is al-Usûl fi Syarh al-Mahsûl*, jilid 4, hal. 443. Al-Isnawî*, Nihâyah al-Sûl*, jilid 3, hal. 217

[41] Al-Sûsah, *Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh*, hal. 143-154

[42] Ibn Najjâr*, Syarh al-Kaukab al-Munîr*, (Riyad: Maktabah al-'Abîkân, 1993), hal. 609

Dilalah ini (implikasi maksud) tunduk pada situasi yang ada dan urgensi maksud itu sendiri.

2) *Dalâlah al-maqshad* ditempatkan di wilayah *al-qat'iyyât*, sebab bisa berfungsi menjadi landasan praktik *takhsîs* dan *takwîl* di dalam sebuah ungkapan teks maupun *maqsad* lain yang bertentangan. Teori *naksh* merupakan wujud niscaya dari aplikasi hukum secara gradual yang harus dipahami dalam kerangka mewujudkan tujuan luhur hukum Islam.
3) *Maqâshid* suatu ungkapan harus menentukan validitas "*mafhum mukhalafah-nya*".
4) *Dalâlah al-maqshad* dipahami dalam bentuk ungkapannya yang umum, tidak boleh di-*takhsîs* ataupun dibatasi oleh *dalâlah al-maqshad* dari bentuknya yang khusus. Hal itu juga berlaku sebaliknya. Seluruh ungkapan harus dipertimbangkan dalam kerangka umum *maqâshid*-nya.
5) Hubungan antara terma-terma teks yang tak dibatasi (*mutlaq*) dan teks yang dibatasi (*muqayyad*) yang menunjukkan hukum yang sama dalam beberapa kasus, yang hingga kini masih diperdebatkan di internal ulama, perlu ditetapkan berdasarkan kesesuaiannya dengan *maqâshid al-syarî'ah*, tidak dengan penyelesaian bahasa atau rumus-rumus logika-mekanik.[43]

b. Dimensi *Siyâq al-Nushûsh*

membicarakan tentang kolerasi secara teks dan konteks. Analisis teks nanti akan mengambil ilmu *munasabah* untuk menentukan maksud ayat berdasarkan kolerasi ayat dan surah, sedangkan konteks masuk ke pembahasan tersendiri yang disebut dengan pembacaan historis *asbâb al-nuzûl*.

c. Dimensi penelusuran kondisi objek.

Ibn Bayyah menjelaskan bahwa konsiliasi terhadap ayat yang kontradiksi merupakan keharusan, karena bisa menemukan kesepakatan antara dua hukum dan kondisi yang berbeda-beda. Hal ini perlu ditemukan format dalam menentukan realitas ayat tersebut. Itu sebabnya, Ibn Bayyah menjadikan konsiliasi sebagai *manhaj* (metode) dan membentuk fiqih realitas. Menelusuri realitas saat ini yang berkembang sesuai dengan tuntunan zaman maka, seorang mujtahid harus menyadari perkembangan itu sebagai pemahaman untuk menentukan realitas *nash*.[44]

---

[43] Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah Kafalsafah li al-Tashrî' al-Islâmî: Ru'yah Manzûmiyah* (Virginia: al-Ma'had al-'Ali al-Fikr al-Islâmî, 2012), hal. 362-367

[44] Ibn Bayyah, *Tanbîh al-Marâji': 'ala Ta'sîl Fiqh al-Wâqi'*, (al-Muwatta' Center, 2018), hal. 29

d. Dimensi *maqâshid*.

Dari semua dimensi yang disebutkan, akan berpusat kepada dimensi *maqâshid*, yang disimplifikasin oleh Auda adalah perlu dibedakan mana ayat yang mengandung unsur *taisîr* dan '*azîmah*. Istilah *taisîr* dipahami sebagai kondisi untuk mempermudahkan mukallaf dalam mengimplementasikan ayat tersebut. Sebaliknya, '*azîmah* adalah meninggalkan ayat dengan alasan keterbatasan dan ketidakmampuan mukallaf.[45]

Selain itu, konsiliasi (*al-jam'u*) yang berbasis kepada *maqâshidî* bertujuan untuk menimalisir porsi dari kinerja abrogasi (*al-nasakh*).[46] Ada banyak kasus ayat yang dinilai kontradiksi kemudian diselesaikan langsung menggunakan *nasakh*, padahal dalam urutan klasifikasi penyelesaian kontradiksi mayoritas ulama sepakat untuk menggunakan konsiliasi dahulu tinimbang instrumen yang lain. Bahkan menurut Ibn Bayyah hal itu merupakan keharusan untuk menggunakan konsiliasi. Meskipun diminimalisir dalam penggunaan *nasakh,* bukan berarti menolak secara utuh. Berbeda dengan kelompok yang memberikan bantahan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak mungkin terjadi *nasakh*, sebab Al-Qur'an merupakan kalam yang sempurna dan setiap ayatnya memiliki tujuan masing-masing.[47]

Penjelasan tersebut bukan bukanlah sikap afirmasi untuk menolak *nasakh.* Jasser Auda mendekonstruksikan basis epistemologi naskh yang harus dikembalikan lagi pada *maqâshid al-syarî'ah*, dimana jangkar aplikasinya bertumpu pada *kulliyât al-khams* (lima prinsip dasar). Teori naskh Auda relatif lebih aman karena jalur metodologis dan kerangka teoritik (*theoretical frame*) yang ia tempuh berada di internal khazanah ilmu-ilmu keislaman klasik. Namun bagi Auda, *kuliyyât al-khams* tersebut dipahami tidak berhenti sebatas pemeliharaan, sebagaimana yang dikenal di khazanah maqashid klasik, akan tetapi dikembangkan sebegitu rupa dengan pendekatan sistem dengan segala perangkat fiturnya, yang pada akhirnya lebih aktif memproyeksi perkembangan peradaban dan adaptif terhadap perubahan-perubahan realitas zaman.

---

[45] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 87

[46] Mengurangi kinerja abrogasi adalah bahasa yang tidak menolak seutuhnya penggunaan *nasakh*, dan penulis juga tidak sepakat dengan pandangan sebagian ulama yang menolak secara utuh tentang penggunaan *nasakh*.

[47] Kelompok ini banyak didominasi oleh cendikiawan muslim modern, tetapi juga ditemukan tokoh ulama konservatif seperti Abû Muslim al-Ashfahânî. Cendikiawan modern yang menolak seperti Abîd al-Jâbirî. Mûsa Ibrâhîm li Ibrâhîm, *buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Oman: Dâr 'Ammâr, 1996), hal. 148. M. 'Âbid al-Jâbirî, *Fahmu al-Qur'ân al-Hâkîm; al-Tafsîr al-Wâdih Hasbi Tartîb al-Nuzûl*, (Maroko: al-Dâr al-Baidâ', 2008)

Mengikuti cara berpikir Jasser Auda, *nasakh* itu bisa berlaku hanya tiga kondisi. *Pertama,* bahwa Syâri' (Allah) me-*nash*-kan ayat tersebut berubah status hukum. *Kedua*, mencabut status hukum secara *'uruf* dan ketidaktahuan. *Ketiga*, mencabut status hukum dari syari'at sebelumnya (*syar'u man qablanâ*).[48] Tiga aspek ini menurut Jasser Auda ayat itu bisa dihapus. Selain itu juga, *nasakh* hanya bisa diimplementasikan pada ayat-ayat yang sifatnya partikular dan tidak dibutuhkan pada pembahasan ayat fondasional.[49]

Cara berpikir Auda, konsiliasi menjadi fondasi awal dalam menyelesaikan kasus-kasus yang dinilai kontradiktif oleh mujtahid/mufassir. Dengan menggunakan pendekatan konsiliasi. Bagi Auda, konsiliasi memiliki prinsip, bahwa ayat-ayat yang dinilai kontradiksi seharusnya saling melengkapi bukan saling menyalahkan. Pendapat ini bisa dipertahankan dengan argumentasi, bahwa setiap ayat memiliki dimensi tersendiri. Dimensi ini tidak cukup satu perspektif, tetapi membutuhkan dimensi-dimensi (multidimensional).[50]

Seharusnya konsiliasi tidak hanya terjebak dalam menyelesaikan kajian teks (skriptualistik), tetapi juga dimensi di luar teks. Untuk itu diperlukannya konsiliasi yang berbasis kepada *maqâshidî* yang merujuk kepada kajian *maqâshid al-syarîah* atau nama lain dalam studi Al-Qur'an adalah *tafsîr maqâshidî*. Dalam tradisi ushul fiqh, kajian *maqâshid* fokus pada tiga aspek, yaitu; جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ وَ دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ (mengambil manfaat dan menolak kerusakan), مَرَاتِبُ الْمَصْلَحَاتِ (stratifikasi maslahat), dan ضَرُوْرِيَّاتِ الْخَمْسِ (lima kepentingan).

Dari ketiga fokus ini, pendekatan *jalb al-manfa'at wa daf'u al-mafsadah* dijadikan sebagai bangunan fondasional dalam kajian *maqâshid* atau *Qawâ'id al-Ammah* (kaidah umum). Teori ini dapat dioperasikan dalam rangka menyelesaikan hadis-hadis yang secara lahir kontradiktif yang berupa; 1). Dua ayat yang bertentangan, lakukan *crooschek* kedua ayat yang memenuhi unsur *jalb al-manfa'at* dan *daf al-mafsadah*. Pada kasus seperti ini, ayat yang terindikasi maksud *mafsadah* apabila diaktualisasikan berdasarkan pandagan mayoritas ulama, maka ayat tersebut di-*tawaqquf*-kan (diberhentikan). 2). Dua ayat yang kontradiksi dan keduanya mengandung *jalb al-manfaat* atau *daf'u al-*

---

[48] Jasse Auda, *Fiqh al-Maqâsid: Inâtah al-Ahkâm al-Syar'iyyah bi Maqâsidihâ,* (USA: Ma'had 'Ilmiyyah li Fikr al-Islami/IIIT, t.th), hal. 173-178

[49] Rumusan "*yajuzu nasakh*" lihat, Abd al-Moqsit Ghazali, "Merancang Kaidah Ushul Alternatif" dimuat dalam buku, Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 352-370

[50] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 87

mafsadah, hanya saja ditemukan salah satu ayat teridetifikasi kandungan kemaslahatannya atau penolakan terhadap kerusakannya lebih besar, maka ayat sebaliknya lebih diunggulkan. 3). Dua ayat yang kontradiksi dan salah satu dari keduanya mengandung unsur kemanfaatan *duniawî* dan yang lainnya bersifat *ukhrâwî*, maka ayat yang kedua lebih diunggulkan daripada yang pertama. Kajian ini juga ditelusuri berdasarkan pendekatan *daruriyyât al-khams* 4). Dua ayat yang kontradiksi, salah satunya mengandung unsur kemaslahatan umum sementara yang lainnya kemaslahatan khusus, maka kemaslahatan umum lebih diunggulkan ketimbang yang khusus.[51]

B. Sistem Multidimensional: Basis Epistemologi Tafsir

Kajian epistemologi bukan orisinalitas dalam tradisi kajian Islam. Kajian epistem merupakan bagian dari pembahasan filsafat, kemudian menjadi kajian yang menempati posisi sentral ilmu pengetahuan sebagai induk segala ilmu. Term epistemologi diambil dari bahasa Yunani yaitu *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (perkataan, pikiran dan ilmu). Kata epistem dalam bahasa Yunani memiliki kata kerja *epistamai* yaitu, mendudukkan, menempatkan, atau meletakkan. Makna *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk, menempatkan sesuatu dalam kedudukan setepatnya Istilah epistemologi dalam sejarah pernah juga disebut genosiologi. Sebagai kajian filosofis yang membuat telaah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan, epistemologi kadang juga disebut teori pengetahuan (*theory of knowledge*).[52]

Epistemologi dapat didefinisikan juga sebagai cabang filsafat yang membangun sistem pengetahuan dengan mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan.[53] Menurut Harun Nasution, epistemologi ialah ilmu yang membahas, apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan.[54] Dalam perkembangan kajian epitimologi, menurut Ahmad Tafsir, term epistemologi pertama kali dipopulerkan oleh J.F. Ferrier (1854 M). Pandangan Ferrier, karena epistem berkembang dalam kajian filsafat ia membedakan filsafat menjadi dua bagian pokok yaitu filsafat epistemologi dan ontologi. Epistemologi diartikannya sebagai cara

---

[51] Musṭafâ Muḥammad Jabrî Shams al-Dîn, *al-Tarjîḥ al-Maqâsidi Baina Nusûs al-Mu'taridah*, hal. 37

[52] A.M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS, 1987), hal. 3-5

[53] Pranarka menyederhanakan pengertian epistemologi adalah pengetahuan sistematik mengenai pengetahuan. Lebih lanjut Runnes dalam Dictionary of Philosophy seperti yang dikutipnya mendefinisikan epistemologi adalah "*the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge*". Lihat A. M. W. Pranarka. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS,1987), hal. 1

[54] Harun Nasution, Filsafat Agama (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

atau metode untuk mencari pengetahuan sedangkan ontologi merupakan kajian terhadap hakikat pengetahuan itu sendiri.[55]

Sejalan dengan Moser, bahwa pembicaraan mengenai teori ilmu pengetahuan (*theory of knowledge*) adalah ruang lingkup kajian epistemologi. Pembicaraan mengenai 'teori ilmu pengetahuan' dipikirkan penting mengingat segala sesuatu yang diklaim sebagai pengetahuan pada tingkat tertentu terbuka bagi keraguan. Oleh sebab itu, kajian epistemologi berupaya untuk menimbang dan menentukan nilai kognitif manusia dalam interaksinya dengan diri, lingkungan sosial, dan alam sekitarnya.[56]

Persoalan fundamental yang ditelusuri melalui epistemologi adalah menyangkut dua aspek, yaitu persoalan tentang apa yang dapat kita ketahui dan bagaimana mengetahuinya, atau dikenal dengan istilah "*what can we know and how we know it*". Ruang lingkup yang dikaji melalui epistemologi menyangkut kepercayaan (*belief*), pemahaman (*understanding*), alasan (*reason*), Pertimbangan (*judgement*), sensasi rasa (*sensation*), imajinasi (*imagination*), pengandaian (*supposing*), penerimaan (*guesting*), pembelajaran (*learning*) dan pengabaian (*forgeting*), kata kunci yang dipakai dalam epistemologi yaitu berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan yang mengacu kepada proses.[57] Sejalan dengan pandangan Robert Audi yang mendefinisikan epistemologi sebagai studi yang mempelajari sifat dari pengetahuan dan kebenarannya, yang tercermin dalam tiga hal yaitu: mendefinisikan ciri-ciri dari pengetahuan, sumber dari pengetahuan dan indikator kebenaran dari pengetahuan.[58]

Beberapa definisi yang dikumpulkan, pegertian epistemologi memiliki heterogenitas-definitif atau cukup beragam coraknya, namun tidak memiliki perbedaan yang signifikan. Merujuk rumusan definisi epistemologi oleh A. H. Bakker yang memberikan pemahaman yang cukup representatif, yaitu menyamakan pengertian epistemologi dengan metodologi sebagaimana dalam kutipannya, bahwa epistemologi sebagai metodologi yang dapat dipahami sebagai filsafat ilmu pengetahuan (epistemologi). Filsafat ilmu pengetahuan yang dimaksud ini menguraikan metode ilmiah sesuai dengan hakikat pengertian manusia.[59]

---

[55] A.M.W. Pranaka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS, 1987), hal. 3-5

[56] Paul K. Moser, *"Epistemologi"*, ed. John Canfield, *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in 20 th Century*, (New York: Taylor and Francis e-Library, 2005), hal. 133.

[57] Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004), hal. 117.

[58] Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*, (New York: Combridge University Press, 1999), hal. 273

[59] A.H. Bakker, *Metode-metode Filsafat, Yayasan Pembinaan Fakultas Filsafat*, (Yogyakarta: diktat, t.th.), hal. 3

Hubungannya dengan kajian tafsir, maka persoalan epistemologi tafsir berkaitan dengan sumber tafsir, metode tafsir, dan tolok ukur kebenaran (validitas) tafsir. Epistemologi tafsir berkembang cukup dinamis. Mulai dari generasi awal tafsir hingga kontemporer sudah mengembangkan sumber dan validitas tafsir dengan sistematis. Dimulai dari generasi tafsir awal yang menjadikan Nabi Muhammd SAW, sebagai sandaran rujukan utama dalam penafsiran (*marjû al-tasyrî' wahdah*). Hasil intrerpretasi Nabi inilah yang kemudian diajarkan atau dijelaskan pada para sahabat. Model ini dikenal dengan sebutan *tafsîr bi al-ma'tsur*. Pengertian sederhana, *tafsîr bi al-ma'tsur* adalah metodologi penafsiran yang bersumberkan pada periwayatan (*transmisi*).

Kemudian berkembang ke *al-ra'yî* (akal) karena keterbatasan dari riwatyat sehingga dibutuhkan ijtihad dengan rasionalitas untuk memahami makna Al-Qur'an. Bergerak lagi dengan model tafsir *al-isyâri* (esoterik) karena perlu menganalisis makna dari sisi batinnya (esoterik), tidak hanya dibatasi makna lahir (eksoteris). Setelah itu, spektrum sumber tafsir berkembang ke wilayah empiris. Problematika yang kompleks dan tidak ditemukan rujukan penyelesaiannya di masa Nabi dan sahabat, sehingga hadir pendekatan kontemporer untuk mengungkap makna dari Al-Qur'an.

Melihat stratifikasi sumber penafsiran yang digunakan oleh cendikiawan kontemporer tentu tidak berbeda dengan sebelumnya, hanya sedikit berkembang, misalnya merujuk Al-Qur'an, realitas, akal yang berdialektika secara sirkular dan fungsional, sumber hadist jarang digunakan, serta posisi teks Al-Qur'an dan mufasir sebagai objek dan subjek sekaligus. Metodologi yang digunkan bersifat interdisipliner mulai dari tematik, hermeneutik hingga linguistik dengan pendekatan sosiologis, antropologi, historis, sains, semantik dan tentunya disiplin keilmuan yang menjadi arus utama dalam kajian tafsir. Untuk validitas penafsiran: ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan proposisi-proposisi yang dihubungkan sebelumnya. Ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan fakta empiris, dan hasil penafsiran bersifat solutif dan sesuai dengan kepentingan transformasi umat.[60]

Dari gradasi perkembangan epistemologi tafsir sebelumnya, terlihat bahwa tafsir hanya sebagai bagian dari ilmu pengetahuan yang memiliki stagnasi, sebab hanya membatasi ruang lingkup pembahasan berkenaan tentang metode untuk memahami dan mejelaskan makna Al-Qur'an,[61] sehingga definisi tafsir yang berkembang saat ini adalah: (1) Tafsir definisikan sebagai penjelasan isi kandungan Al-Qur'an dengan

[60] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal. 72-113

[61] Muhammad Husein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, (Beirut: Dār al-Kitab al-Islamī, 1999), Jilid 1, hal. 42

menyingkapi ketentuan nash baik itu dengan isyarahnya maupun intisarinya. (2) Tafsir merupakan instrumen ilmu pengetahuan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, dan menjelaskan maksud-maksud Al-Qur'an sehingga mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah. (3) Tafsir ialah satu istilah nama ilmu pengetahuan yang membahas tentang penjelasan maksud-maksud Al-Qur'an dan berfungsi untuk meringkas dan memperluas penjelasan. (4) Tafsir merupakan refleksi ilmu yang membahas isi kandungan Al-Qur'an dengan meneliti *dilâlah* kehendak Allah sesuai kemampuan manusia.[62]

Dari beberapa definisi tersebut bisa disimpulkan bahwa menafsirkan Al-Qur'an membutuhkan perangkat ilmu yang disebut sebagai Ilmu Tafsir. Dalam hal ini dipahami sebagai ilmu yang mempelajari bagaimana Al-Qur'an dapat diteliti, didekati dan dianalisis secara benar. Oleh karenanya, Ilmu Tafsir pada dasarnya merupakan ilmu yang secara epistemologis bertugas membangun kerangka kerja studi Al-Qur'an. Dalam fungsinya ini, dapat disebut sebagai metodologi Studi Al-Qur'an yang mencakupi seluruh aspek metodologis. Hal inilah yang kemudian dapat dibedakan antara Ilmu Tafsir dan *UlûmAal-Qur'ân*.

Cara kerja tafsir tentu tidak hanya melibatkan kajian teks, tetapi juga konteks realitas masa lalu kemudian disignifikansikan dengan realitas sekarang. Abdullah Saeed, membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tesktualis (*semi-textualist appoach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Secara lebih spesifik, model pemahaman dan sikap para penafsir teks Al-Qur'an, diantaranya: *pertama*, penafsiran yang bersandar hanya kriteria bahasa untuk menentukan makna teks. *Kedua*, penafsiran yang memperhatikan konteks sosio-historis Al-Qur'an dan konteks kekinian.[63]

Dari pengertian ini, tafsir merupakan proses dan hasil pemikiran seorang mufassir terhadap teks suci. Karena merupakan hasil pemikiran seorang, maka tentu mengandung unsur-unsur subyektifitas, meskipun

---

[62] Dayu Aqraminas, *Tafsir Maqāṣidī dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, (Jakarta: Milenia: 2020), hal. 26. Bandingkan dengan Jalāl al-Dīr 'Abd al-Rahman al-Suyūṭi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Bairut: Dār Ibn Katsīr, 1996), jilid 2, hal. 1190-1191, Ibn Juzī al-Kalbī al-Garnāṭī, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, (Bairut: Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam, 1995), jilid 1, hal. 1, Badr al-Dīn Muhammad b. 'Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1957) jilid 1, hal. 1, Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyūr, *Tahrīr al-Ma'na al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Majīd: al-Tahrīr wa al-Tanwīr,* (Tūnis: al-Dār al-Tunisiyyah, al-Dār al-Jamā'hiriyyah, 1983), jilid 1, hal. 11, Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an,* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1988), jilid 1, hal. 3

[63] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an : Towards a Contemporary Approach*, (London and New York : Routledge, 2006), hal. 3

kualitas dari hasil penafsiran, tetap saja tidak boleh dianggap final atau mengkultuskan hasil penafsiran sebagaimana kitab suci al-Quran. Sebab kepentingan dan mental serta batas kemanusiaan penafsir dalam setiap penafsirannya, akan selalu menempatkan tafsir berada pada waktu dan tempat yang terbatas.

Melaui pembacaan *Fusion of Horizons* Gadamer, penafsiran bukanlah proses psikologis empati, melainkan proses membiarkan signifikansi suatu objek atau tindak intensional mengemuka sendiri. Dari suatu dunia konseptual ditafsirkan ke dalam pengertian yang sesuai bagi orang lain[64]. Teori Horizon yang dikembangkan oleh Gadamer diartikan sebagai "kepenempatan" (*situated-ness*) semua penafsiran yang penerjemahan di dalam satu wacana. Menurutnya, Horison ikut bergerak ketika mereka memandang horison itu juga beergerak. Dengan "fusi" (*verschmelzung*), Gadamer bermaksud menunjuk pada proses penuturan objek asing atau masa lalu kepada penafsir tertentu di tempat atau lingkungan budaya mereka. Interpreter menafsirkan teks yang diproduksi oleh author. "Fusi" menunjuk pada pertemuan dua horison sehingga menyatu, yakni antara perbedaan kedua horison telah dihilangkan.

Pola pikir Gadamer ini tidak bersifat subjektivis, yang menyatakan bahwa suatu teks adalah apapun yang dikatakan oleh seorang interpreter tentang teks tersebut.[65] Ini menunjukkan meskipun Gadamer mengakui peran aktif penafsir dalam proses aktualisasi makna tidak berarti bahwa penafsir hanya sekedar membaca secara sendiri terhadap peristiwa-peristiwa dan objek- objek, atau dengan ungkapan hanya sekedar melakukan refleksi-diri. Sebab dalam proses penafsiran ini, penafsir menyertakan semacam cadangan makna yang tersembunyi dalam diri mereka, sehingga dikatakan oleh Fay dalam konteks baru, aspek-aspek berbeda dengan makna yang mengemuka.[66]

Dalam konteks epistemologi, metodologi tafsir merupakan perangkat penafsiran Al-Qur'an mencakup kaidah lingguistik tekstualitas normatif. Oleh karenanya, ruang lingkup tafsir jarang sekali membahas tentang metode, validitas, dan sumber. Misalnya Ibn Katsîr menulis tafsir yang berjudul *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, setelah ditelusuri tidak mencakup pembahasan yang dipresentasikan dalam epistemologi. Selain itu tafsir yang ditulis al-Ṭabarî dengan judul *Tafsîr Jâmi' al-Bayân*.

Berbeda eranya kontemporer yang sudah bersentuhan dengan epistemologi, yang dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh pembaharu Islam seperti Sayyid Ahmad Khan, dengan karyanya *Tafhîm al-Qur'ân*,

---

[64] Hans Georg Gadamer, *Truth and Method,* (Newyork: The Seabury Press, 1975), hal. 269.

[65] Kees Bartens, *Filsafat Barat dalam Abad XX* (jakarta: Gramedia, 1981), hal. 231.

[66] Brian Fay,Contemporary Philosophy of Social Science (Oxford: Blackwell, 1996), hal. 144

Abduh dan Rasyid Ridha dengan *Tafsîr al-Manâr*, mereka memulai dengan melakukan kritik pada produk-produk tafsir klasik yang dirasa tidak relevan lagi.[67] Kemudian dilanjutkan penafsir kontemporer berikutnya, seperti Ibn 'Asyur Amin al-Khûlî, Hasan Hanafî, Abid al-Jabirî, Jasser Auda, Abdullah b. Bayyah, dan lainnya. Kekurangan dari tokoh-tokoh kontemporer ini tidak menulis tafsir Al-Qur'an secara utuh seperti yang dilakukan oleh Ibn 'Asyur.

Selain itu, problem epistemologi yang mengikat diskursus kajian keislaman terutama dalam ilmu tafsir adalah kuatnya perngaruh *bayanî*.[68] Dalam perspektif *bayani*, akal sebatas instrumen untuk membenarkan atau memperkuat otoritas teks, pola pikir epistemologi *bayanî* tendensi dan memprioritaskan *qiyas* dibandingkan *mantiq* melalui silogisme dan premis-premis logika. lebih lanjut model tekstual-linguistik lebih diutamakan dari pada pemikiran kontekstual. Nalar *bayânî* juga sering mencurigai akal pikiran karena dianggap menjauhi kebenaran tekstual bahkan sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja rasio perlu dibatasi dan perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengekang hawa nafsu bukannya difungsikan mencari sebab-akibat lewat analisis keilmuan yang akurat.[69]

Arti dari nalar *bayânî*, menilai bahwa otoritas dalam memperoleh pengetahuan adalah teks (*nas*). Teks memiliki peran signifikan dalam ruang lingkup bayani karena validitas suatu pengetahuan ditentukan dari validitas dari teks itu sendiri. Sumber pengetahuan *bayânî* adalah Al-Qur'an dan hadis. Oleh karenanya, nalar bayani memberikan perhatian yang serius pada transmisi (*sanad*) teks dari generasi ke generasi. Bila proses transimisi (*sanad*) akuntabilitas maka keabsahan dari pengetahuan tersebut valid, sebaliknya bila proses transmisi teks tidak bisa dipertanggung jawabkan maka keabsahan-nya dipertanyakan bahkan ditolak.

Seharusnya nalar yang harus diversifikasikan adalah *burhânî* dan *irfânî*. Nalar *burhânî* diartikan sebagai suatu sistem berfikir yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia, yaitu indera, eksperimen dan aturan logika, sedangkan nalar *irfânî* sebagai pengetahuan tertinggi yang dihadirkan dalam kalbu dengan cara *kasyf* atau *ilham*.[70] Nalar *irfânî* banyak didominasi dalam kajian tasawwuf yang dihasilkan melalui proses pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan.

---

[67] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal. 73

[68] Triologi 'Âbid al-Jâbiri ini (*bayanî, burhanî* dan *irfânî*) terbilang cukup luas karena memang tidak dispesifikasi untuk satu disiplin keilmuan Islam tertentu semisal dalam konteks ini tafsir. Lihat 'Âbid al-Jâbiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, Cet. Ke-3, (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al-'Arâbiyyah, 1990), hal. 31-477.

[69] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 200-20

[70] Ahamd Hasan Ridwan, *Dasar-Dasar Epistemologi Islam*, 345-351

Dari nalar-nalar tersebut (*bayânî, burhânî,* dan *irfânî*) bisa terlihat, bahwa sasaran telaah *bayânî* yang bersifat eksoteris, sasaran telaah *irfânî* bersifat esoteris atau berorientasi kepada sisi batin teks. adapun rasio hanya digunakan untuk menjelaskan pengalaman spiritual yang mengiringi pemahaman pada teks tersebut. Tentunya ketiga nalar tersebut, memiliki epistemologi yang ada tiitk kelemahannya masing-masing. Nalar *bayânî* ditemukan kelemahannya ketika suatu pemikiran harus berhadapan dengan teks-teks yang komunal, bangsa atau masyarakat lain. Membutuhkan instrumen alternatif untuk mempelajari historis teks, kaidah teks, dan lainnya. Seseorang harus berusaha untuk memahami teks yang dimiliki sistem bahasa tertentu. Seperti halnya Al-Qur'an yang menggunakan bahsa Arab, karena wahyu direfleksikan ke dalam teks yang sesuai kondisi dan situai wahyu itu turun.[71] Bagi kalangan non-arabi tentu tidak mudah memahami dam mempelajari secara mono-dimensi. Diperlukan instrumen yang lengkap dalam memahami teks Al-Qur'an.

Begitu juga dengan nalar *burhânî* yang memiliki kelemahan pada kenyataan bahwa meski nalar ini rasional akan tetapi masih dominan didasarkan kepada model pemikiran empiris, induktif-dedukatif. Di sisi yang lain, nalar burhani tidak memadai untuk perkembangan pemikiran Islam yang keluasannya juga menjangkau jauh kepada hal-hal yang bersifat eskatis.

Sama halnya juga *irfânî*, penggunaan term-term intelektualnya yang terlanjur diinstitusionalisasikan dalam khazanah spritualisme dan sufisme, dimana tidak mudah untuk menelusuri kemampuan irfani bersamaan dengan tuntutan epistemologi Islam yang dituntut untuk "komprehensif-integratif-ilmiah". Seharusnya ketiga nalar ini ditempatkan sebagai *collaborative*, saling mengisi kelemahan dan tidak tendensi dari salah satu nalar tersebut.

Hal itu tidak mudah, proses standarisasi dalam disiplin keilmuan selalu berlangsung sampai ke tahap pemapanan ilmu. Dalam disiplin keilmuan tafsir misalnya kecenderungan yang sama juga terjadi. Prinsip-prinsip, metode-metode serta terminologi-terminologi tafsir dan *'Ulûm al-Qur`ân* telah mengalami proses pemapanan yang berlangsung sekian lama. Standar kemapanan inilah kemudian menjadi arus-utama dan dianut oleh mayoritas ulama tafsir.[72]

Meskipun ada pemikiran yang berbeda dari mainstream tersebut tendensi dianggap sebagai deviasi/*takhrîf* dari pemahaman yang sudah

---

[71]Halil Rahman Acar, "Some Remarks on Studying the Qur'an as Revealed Knowledge", *al-Bayân*, Vol. 11, No. 2, (Des-2013), hal. 95

[72] Karena tidak adanya sebuah institusi dalam Islam yang bisa membuat sebuah doktrin menjadi resmi dan ortodoks, maka Montgomery Watt lebih suka menggunakan istilah "pandangan mayoritas" (*the view of the main body*) atau "pandangan Sunni" (*the Sunnite view*). Lihat W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), hal. 268

mapan. Persoalan inilah yang harus disadari, mungkinkah kriteria ortodoksi/rigiditas sebuah tafsir itu didefinisikan dan dibatasi?. Itulah sebabnya pentingnya keterbukaan (*al-infîtâh*) dengan pelbagai dimensi agar tidak terjadi stagnasi dalam proses penafsiran.[73]

1. Sistem Multidimensional: Penguatan Operasional Konsiliasi

Salah satu analisis sistem yang diformat oleh Jasser Auda adalah multidimensional sebagai epistemologî *maqâshidî*-nya. Fitur ini menghendaki sesuatu itu harus dilihat dari berbagai dimensi, bukan hanya satu dimensi. Pola pikir satu dimensi mengakibatkan banyak kontradiksi-kontradiksi. Menurutnya inilah yang selama ini menimpa hukum Islam, ditemukan kasus-kasus *ta'arud baina al-adillah.*[74] Melalui multidimensionalitas, konsep *ta'arud baina al-adillah* selama ini bisa diselesaikan. Penyelesain operasional dengan memprioritaskan konsiliasi (*jam'u baina al-adillah*).

Menurut Auda, akar masalah yang menyebabkan timbulnya kontradiksi ini adalah bermuara dari logika dikotomis dan kategorisasi biner yang dikonstruk atas paradigma kausalistik klasik ala Aristotalian.[75] Seringkali ditemukan di dalam pembahasan literatur-literatur klasik, topik tertentu selalu dimulai dengan definisi konsep-konsep. (1) definisi berbasis esensi (*al-hadd*) yang menganalisis setiap makna etimologis yang bertujuan untuk menguak apa yang sesungguhnya yang dimaksud dengan konsep terkait. (2) definisi yang berdasarkan deskripsi (*al-rasm*) yang memuat sifat dan etos tertentu yang bertujuan untuk membedakan dengan konsep-konsep lain. Dalam praktiknya, fungsi pembeda inilah yang mendominasi karakter berpikir ulama-ulama terdahulu, dan hal itu mendapat kritik tajam dari Ibn Taymiyah.[76]

---

[73] Norman Calder, "The Limits of Islamic Orthodoxy", dalam Farhad Daftary [ed.]. Intellectual Traditions in Islam (London: I.B. Tauris, 2000), hal. 66-86. Ortodoksi adalah sebuah fenomena yang tidak saja terjadi dalam bidang agama, tetapi juga terjadi dalam banyak disiplin keilmuan, seperti bahasa dan historiografi. Lihat Ursula Günther, "Mohammed Arkoun: towards a radical rethinking of Islamic thought", dalam Suha Taji-Farouki [ed.], *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2004), hal. 142

[74] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* hal. 49-51

[75] Auda menyebutnya dengan kategori *salbi* (negative) dan *iîjâb* (positif). Kategori ini binner ini justru memberikan batasan, sehingga terjebak dengan pemahaman yang satu dimensi. Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 87

[76] 'Alî Sâmî Nasshâr, *Manâhij al-Bahthi 'inda Mufakkirî al-Islâm*, (Bairut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyah, 1984), hal. 187-296.

Implikasi yang sering terjadi adalah dikotomi tentang istilah *al-qat'î* (pasti) dan *al-zhannî* (dugaan) yang meliputi sisi kejelasan makna literalnya (*al-dilâlah*), autentisitas historisnya (*al-tsubût*) ataupun sisi logisnya (*al-mantiqî*). Akibat dari dikotomi ini berakhir dengan pengabaian teks-teks yang secara gradasinya setingkat lebih bawah dari kepastiannya. Akhirnya, teks-teks yang berada di bawahnya menjadi tersingkirkan dan tidak menjadi pertimbangan. Problem lainnya, bila teks itu setara dengan gradasi kepastian *dilalâh* dan *tsubût*-nya maka *istibât al-hukum* ditetapkan melalui naskh yang didasarkan atas pertimbangan waktu, teks yang baru menghapus teks yang lama.

Paradigma seperti ini, menurut Jasser mengandung kelemahan epistemologis. Ia berpandangan bahwa klasifikasi tentang sebuah ungkapan *wâdih* (jelas) dan (*gair al-wâdih*), merupakan tindakan yang tidak argumentasi yang kuat. Misalnya ditemukan dalam literartur-literatur penafsiran tentang ungkapan *muhkam* atau *nash* menjadi subjek perbedaan pendapat. Hal itu, apakah ungkapan tersebut dikuhususkan, ditakwilkan, atau dimansukhkan oleh ungkapan-ungkapan lain.

Oleh karenanya, Jasser berpendapat bahwa tidak ada perbedaan di antara ketegori-kategori yang selama ini dipakai. Semuanya bergantung pada tingkat kejelasan dari teks-teks lain yang berfungsi sebagai penjelasnya. Bisa jadi sebelumnya teks itu dianggap *zhahir* bisa menjadi *mujmal*, karena membutuhkan penjelasan klasifikasi terkait komponen-komponennya.[77] Bahkan bisa menjadi *khafî* dan *musykil* bila tidak ditemukan penjelasan tentang pengertiannya.[78]

Dari aspek *dilâlah* (penunjukan makna) juga demikian. Menurut Auda, setiap teks atau dalil adalah bersifat mungkin. Maksudnya tidak mengandung kepastian makna secara independen. Gradasi kepastian dalil diperoleh dan disesuaikan dengan jumlah dalil pendukungnya. Kepastian atau kemungkinan makna akan meningkat dengan banyaknya dalil yang tersedia. Karena itu, sebuah teks harus mempertimbangkan fakta bahwa teks lain mungkin menyiratkan perubahan status teks yang lain. Bahkan kontradiksi literal antar teks bisa diselesaikan melalui jumlah dalil yang

---

[77] Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah Ka falsafah li al-Tasyrî' al-Islâmî: Ru'yah Mandzûmiyah* (Virginia: al-Ma'had al-'Ali al-Fikr al-Islâmî, 2012), hal. 164

[78] Istilah yang disebutkan di atas bisa dilacak dalam kitab-kitab *Ushûl al-Fiqh*, misalnya. Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *Tasnîf al-Musâmi' bi Jam'i al-Jawâmi',* (Ihyâ' al-Turâts, 1998). Al-Subki, *Syarh al-Ibahâj 'ala al-Manhâj*, (Dâr al-Buhuts li al-Dirâsât, 2004). Abdul Wahab Khalaf, *'Ilmu al-Usûl al-Fiqh,* (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, t.th). Al-Khatîb al-Baghdadî, *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, (al-Su'ûd: Dâr Ibn al-Jauziyyah, 1996). 'Abdullah b. 'Umar al-Baidhawî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarh Minhâj al-Usûl,* ('Âlim al-Kutub, t.th.).

mendukung sehingga bisa sampai kepada pemahaman yang utuh, tanpa perlu disikapi sebagai pertentangan.

Aksenstuasi dari berpikirnya Auda adalah tidak cukup diselesaikan menggunakan kajian linguistik. Itu sama saja berpikir satu dimensi. Keinginan Auda sederhana, memahami secara multidimensional yaitu memahmi secara utuh. Menurutnya, dalil linguistik hanya bersifat *zhanni* (dugaan). Asumsi ini berdasarkan pandangan al-Râzi, sebagai berikut

a) Ada kemungkinan suatu hukum yang kita simpulkan dari teks tunggal tersebut, sebenarnya hanya terkait dengan kondisi kondisi tertentu, yang hal itu terlewatkan oleh kita.
b) Ada kemungkinan bahwa teks tunggal tersebut bersifat metaforis.
c) Referensi tentang kebahasaan juga kemungkinan berbuat salah.
d) Gaya bahasa melalui puisi Arab kuno yang kita rujuk dan sampai pada kita, diriwayatkan melalui riwayat-riwayat tunggal (*ahad*). Dalam studi riwayat, hal ini mengandung ketidakpastian.
e) Kemungkinan satu kalimat atau lebih yang terdapat di teks tunggal tersebut mengandung beragam makna.
f) Ada kemungkinan kalimat di teks tunggal, seiring perjalanannya waktu telah mengalami perubahan makna, yang berbeda dengan makna yang dipahami oleh bahasa dalam konteks sekarang (makna komunal).
g) kemungkinan pernyataan tersebut memiliki makna samar (*khafî*) yang tidak dapat kita pahami.
h) Kemungkinan suatu hukum yang kita simpulkan dari teks tunggal tersebut telah dinasakh tanpa sepengetahuan kita.
i) Kemungkinan suatu hukum yang disimpulkan berdasarkan teks tunggal, ditemukan kejanggalan berpikir. Hal ini, al-Râzi memilih penyelesaian problem tersebut dengan mengedepankan rasio, karena merupakan instrumen konfirmasi atas validitas sebuah riwayat, ia memiliki kedudukan lebih tinggi dibandingkan dengan dalil-dalil linguistik tunggal.
j) Kemungkinan teks tunggal menyimpan makna implisit yang kontradiktif dengan makna yang dikandung oleh teks-teks tunggal lain.
k) Kemungkinan terjadi kesalahan periwayatan dari perawi hadits-hadits ahad tersebut.

l) Kemungkinan terselipnya interpretasi di dalam teks tunggal tersebut yang hal itu turut mempengaruhi cara kita memahami makna dan implikasinya.[79]

Probabilitas inilah yang ingin diselesaikan oleh Auda dengan pemahaman yang utuh melalui multidimensional. Dalam kajian tafsir kontemporer, menurut Auda sudah mulai ada kesadaran tentang kajian tematik melalui metodologi *tafsîr maudhû'î*. Metodologi ini tidak hanya sekedar mengumpulkan ayat, tetapi kebutuhan terhadap *madhu'î* juga melihat sisi teks dan konteks setiap ayat yang telah dikumpulkan. Perlu didefinisi secara utuh terkait metodologi *maudhû'î*.

Menurut Auda, penggunaan metodologi *maudhû'î* (tematik) merupakan langkah pertama untuk bisa sampai tujuan-tujuan maksud Al-Qur'an *(maqâshid*). Alasannya, unit tematis merupakan langkah untuk mencapai kepada tujuan ayat, dengan didasarkan persepsi Al-Qur'an merupakan keseluruhan yang menyatu.[80] Auda memasuki *maudhû'î* menjadi bagian fitur di dalam *system approach*, yaitu holistik.

Metode tematis menjadi langkah awal untuk menyelesaikan proyeksi kontradiksi. Teks-teks Al-Qur'an yang sepintas kontradiktif hanya ada di tataran bahasa, tidak berada di tataran logika yang selalu terkait dengan waktu dan ruang, dengan cara tidak mengesampingkan satu pun ayat Al-Qur'an. kontradiksi antar ayat Al-Qur'an bersumber dari cara berpiikir mufassir (*fi dzihni al-mujtahid*), tidak berada di substansi ayat. Premis fundamen ini menjadi landasan Auda untuk menyatakan bahwa teori *naskh* beserta perangkat metodologisnya yang menjadi arus utama mayoritas ulama mengandung problematika. Problem inilah yang kemudian, auda menawarkan pendekatan kritis yang disebut multidimensional, yang berbasiskan sistem serta menitikberatkan pada kerangka berpikir yang berorientasi kepada tujuan (*maqâshid*).[81]

Beberapa dimensi yang dibutuhkan dalam konstruk konsiliasi suatu teks yang kontradiksi, Selain masih terjadi perdebatan dalam membatasi makna melalui kajian teks, ternyata konsiliasi juga diperlukan melalui dimensi yang berbeda dan tidak berputar dalam *sircle* teks, di antaranya:

a) dimensi kebahasaan. Langkah ini sudah lebih awal dilakukan oleh mayaroits ulama dengan melakukan kajian kebahasaan. Pada pembahasan sebelumnya sudah dijelaskan tentang *'am* dan *khas, mutlak* dan *muqaayad*, sebagai langkah penentuan makna teks.

---

[79]Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah Ka falsafah li al-Tasyrî' al-Islâmî: Ru'yah Mandzûmiyah* (Virginia: al-Ma'had al-'Ali al-Fikr al-Islâmî/IIIT, 2012), hal. 318-319

[80] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 232

[81] Jasser Auda, *Naqd al-Nadzariyyah al-Naskh Bahts fî Fiqh Maqâsid al-Syarî'ah*, (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyahli Abhâts wa al-Nasyr, 2013), hal. 30

Kajian kebahasaan juga diperlukan akumulasi ayat pendukung melalui pendekatan tematik.

b) dimensi tempat (*bu'di al-makân*). Langkah ini memerlukan perangkat sosio-historis teks, di mana ayat itu turun berdasarkan *asbâb al-nuzûl*, kemudian dilakukan harmonisasi kondisi teks yang akan diberlakukan. Bisa jadi satu kondisi berkesimpulan teks itu memuat hukum boleh, dan di sisi yang lain teks itu berlaku larangan.
c) dimensi tujuan (*bu'di al-maqâshid*). Teks yang kontradiksi perlu diposisikan, apakah salah satu teks tersebut bertujuan untuk *taysîr* atau *'azîmah*. Dimensi ini melahirkan kaidah yang disebut sebagai "*al-'ibrah bi maqâshidihâ*. Kaidah ini berimplikasi untuk menyelesaikan problem kaidah-kaidah sebelumnya yang masih diperdebatkan. Kaidah yang dimaksud adalah *al-ibrah bi umûm al-lafzh* (yang dijadikan pegangan adalah teks yang umum) dan *al-'ibrah bi khushûsh sabab* (yang dijadikan pegangan adalah sebab yang khusus). Kaidah ini sangat *masyhur* (popular) dalam kajian *Ulûm al-Qur'ân* dan kajian ushul fiqh dalam menelusuri suatu ayat yang kemudian menghasilkan suatu makna—*madlûl fi al-lafzh 'ala al-ma'na*—dan implikasinya.[82] Kedua kaidah ini sangat membantu dalam memahami ayat, satu sisi memahami ayat dengan *waqâ'i al-ayât* (historis ayat) dan di sisi yang lain memahami ayat dengan menggunakan keumuman teks.[83]

   Menurut al-Zarqânî, bila ayat mengandung makna umum dan sebab turunya juga umum atau sebaliknya ayat yang mengandung makna khusus dan sebab turunnya juga khusus maka yang umum tetap pada keumumannya dan khusus tetap pada kekhususannya. Problem yang muncul adalah bila ayat bersifat umum sedangkan sebab turun ayat bersifat khusus para ulama berbeda pendapat. Pendapat jumhur ulama menggunakan *al-'ibrah bi umûm al-lafzh*, sedangkan pendapat minoritas menggunakan *al-'ibrah bi khushûsh sabab*.[84]

   Perbedaan ulama dalam menentukan kaidah—*antara keumuman teks dan kekhususan sebab*—dalam memahami ayat karena tidak

---

[82] Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid 1, hal. 104.

[83] Muhammad b. 'Abdullah al-Zarksyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, 2008), jilid 1, hal. 22

[84] Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid 1, hal. 104-105. Mûsa Ibrâhîm al-Ibrâhîm, *Buhûts Manhajiyyah fî Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, (Oman: Dâr 'Ammâr, 1996), hal. 32. Mûsa Syâhîn Lâsyîn, *al-La'âlî al-Hisân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), hal. 137-138. Subhî al-Sâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dār al-'Ilm li Malāyīn, 1997), hal. 159

berlandaskan kepada *maqâshidî*. Problem inilah yang kemudian akan menimbulkan pertanyaan-pertanyaan, apabila hanya berpegang dengan keumuman teks, maka sebatas mana keumuman teks tersebut?, lantas makna yang bagaimana hendak dikehendaki?. Begitupun sebaliknya, tendensi terhadap *asbâb al-nuzûl* (*waqâ'i al-ayât*) dan tidak melibatkan teks-teks ayat menjadi resiko besar dalam memahami ayat. Problem inilah yang kemudian ingin diselesaikan melalui kaidah *al-'ibrah bi maqâshidihâ* bertujuan untuk mengeksplorasi makna ayat melalui konsiderasi sarana-sarana kaidah yang diformulasikan dalam kajian *tafsîr maqâshidî*.

Jasser Auda menyebutnya dengan istilah *dalalah maksud*, di mana prioritas dalalah yang diklasifikasikan oleh ulama sebelumnya itu tergantung pada tingkat urgensi maksud yang terkait.[85] *Al-'Ibrah* ini hadir sebagai verifikasi dan pendalaman yang lebih luas agar setiap ayat yang memiliki keumuman teks dan kekhususan sebab tidak terjadi kontradiksi. Cara yang dilakukan adalah memberikan porsi urgensi kedua kaidah sesuai dengan maksud terkait. Sehingga tidak menjadi sikap tendesi dan hegemoni terhadap salah satu kaidah, baik itu teks dan konteks. Dengan menggunakan *maqâshidî* kedua kaidah memiliki peran masing-masing dan memiliki tujuan.[86]

d) Dimensi waktu (*bu'di al-zamân*). Setelah ditentukan tujuannya, maka perlu dilihat kondisi waktu diturunkannya. Kemaslahatan di saat turunnya teks, dengan masa saat ini pasti ditemukan perbedaan. Itu sebabnya, kemaslahatan menjadi kata kunci untuk menentukan tujuan.
e) Dimensi objek bicara (*zhurûf al-mukhâtab*). Perlu dibedakan spektrum sasaran teks untuk individual atau untuk banyak orang. Dari studi *maqâsidi* kontemporer, sasaran teks perlu dikembangkan tidak cukup meliputi individual tetapi spektrumnya lebih umum atau dikenal dengan manusia yang lebih luas, contohnya: masyarakat, bangsa, bahkan umat manusia. Ini yang dilakukan Ibn Asyur, memberikan prioritas kepada *maqâshid* yang berhubungan dengan kepentingan bangsa atau umat di atas kepentingan individual.[87]

---

[85] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007)

[86] Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jilid 1, hal. 104-105. Mūsa Ibrāhīm al-Ibrāhīm, *Buhūts Manhajiyyah fī Ulūm al-Qur'an al-Karīm*, h. 32. Mūsa Syāhīn Lāsyīn, *al-La'ālī al-Hisān fī 'Ulūm al-Qur'an*, hal. 137-138. Subhī al-Sālih, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'an*, hal. 159

[87] Jasser Auda, *Maqāṣid al-sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 5. Dayu Aqraminas, Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, hal. 134. ISSN: 2460-9692; E-ISSN: 2721-754X

Dari lima dimensi ini dalam tataran praktisnya, bila ditemukan kasus teks yang memuat satu tema yang terindikasi dengan "pembolehan (*ibâhah*) serta larangan (*al-nahy*)", maka dengan cara berpikir Auda adalah kedua teks akan diamalkan sesuai dimensi-dimensi yang telah disebutkan.[88]

Salah satu kasus yang dianalis kembali oleh Auda tentang sanksi pelaku. Ditemukan pertentangan teks antara QS. al-Nisâ'/4:15-16.

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

"Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan lain kepadanya"

وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا ۖ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا

"Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya, kemudian jika keduanya bertaubat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang".

Ayat ini menjelaskan hukuman pelaku zina, bila pelaku perempuan maka hukumannya adalah dikurung di rumah sampai ia wafat. Sedangkan untuk laki-laki adalah disiksa. Berbeda dengan QS. Al-Nûr/24: 2

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman".

Ayat tersebut menginformasikan, bahwa perempuan maupun laki-laki bila terbukti melakukan berzina maka hukumannya adalah dicambuk sebanyak seratus kali cambukan (*mi'ah al-jaldah*).

---

[88] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqashid*, hal. 87-88

Perbedaan makna inilah yang kemudian Mustafa Zayd menyelesaikannya dengan *nasakh*. QS. al-Nisâ'/4:15-16 di-*nasakh* dengan ayat QS. Al-Nûr/24: 2, sehingga status legal-formal tersebut dihapus oleh ayat yang turun setelahnya. Dengan redaksi general, QS. Al-Nûr/24: 2 ini kemudian di-*takhshish* dengan hadits Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh 'Ubâdah b. al-Shâmit dengan redaksi berikut;

خَذُوْا عَنِّي خَذُوْا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللهُ لهنَّ سَبِيْلاً, البِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ

"Ambillah dariku, ambillah dariku. Allah telah menurunkan solusi hukum tentang zina, yaitu: bagi orang lajang maka hukumannya adalah seratus kali cambukan dan diasingkan selama setahun. Sedangkan bagi orang yang berkeluarga, maka hukumannya adalah seratus kali cambukan dan rajam". (HR. Muslim)

Hadits ini datang untuk memberikan penjelasan makna general dari term *"al-zânî wa al-zâniyatu"*, bahwa pelaku zina itu tidak hanya lajang, tetapi juga berlaku kepada yang sudah berkeluarga.[89] Setelah datangnya ayat tersebut, ditemukan juga pendapat bahwa legalitas hukum QS. al-Nûr/24:2 telah dihapus dengan ayat, sebagai berikut:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللهِ وَ اللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

"Laki-laki yang tua (maksudnya : yang sudah menikah) dan wanita yang tua (maksudnya : yang sudah menikah) jika berzina, maka rajamlah keduanya sungguh-sungguh, sebagai hukuman yang mengandung pelajaran dari Allah, dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana".[90]

Tetapi menurut Mustafa Zayd hukum ayat itu juga telah terjadi *nasakh* oleh sunnah atau praktik Nabi Muhammad SAW, yang diriwayat 'Umar bin Khatttab bahwa hukuman rajam benar-benar dipraktikkan oleh Nabi, meski tidak bersumber langsung dari Al-Qur'an. Pandangan ini merupakan jastifikasi yang bertujuan untuk meyakinkan para kaum Muslimin saat itu. Mereka seolah tidak peduli dengan status legal hukum yang berasal dari Sunnah, dibandingkan dengan hukum yang dinyatakan dan tertulis dalam Al-Qur'an.[91]

Melalui pandangan Mustafa ini, Auda membantah kerangka argumentasi yang dibangun dengan *nasakh*. Menurutnya ayat ini tidak

---

[89] 'Alî al-Râzî al-Jassas, *al-Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, 1992), jilid 5, hal. 94

[90] Ayat ini diberlakukan *naskh al-tilawah,* yaitu redaksi teksnya dihapus tetapi hukumnya berlaku. Muhammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid 2, hal. 206

[91] al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* jilid 2, hal. 206

terjadi kontradiksi. Meskipun secara rasio, memahami teks ayat ini ditemukan kontradiksi, baginya itu bisa diselesaikan dengan konsiliasi. Pandangan ini juga dijelaskan sebelumnya oleh Ibn al-'Arabî, bahwa ayat yang menjelaskan sanksi pelaku zina tidak dihapus. Menurutnya pandangan ini mayoritas.[92]

Begitu juga dengan Taha Jâbir al-'Alwânî dan Abû Muslim al-Asfahânî yang berpandangan tidak menemukan kontradiksi antar ayat-ayat di atas, dan tidak ditemukan pula penghapusan antar ayat (*naskh*). Menurtunya ayat-ayat tersebut membahas persoalan yang berbeda-beda dan berdiri sendiri. Ayat pertama, QS. al-Nisa/4:15 berbicara tentang perempuan yang mempunyai kelainan seksual, cendrung kepada wanita sesamanya (lesbian). Pendapat ini, berargumen dengan redaksi Al-Qur'an yang diawali kata sambung (*isim maushul*) yang menandakan perempuan jamak (*allâtî*), dan ditemukan juga redaksi *al-fâkhisyah* yang menurut ulama tafsir adalah perbuatan yang mengacu pada sejarah Nabi Luth.[93] Perilaku menyimpang inilah yang menjadi sasaran QS. al-Nisa/4:15, bahwa pelaku tindakan tersebut diberikan sanksi mengurung mereka di rumahnya seumur hidup (*fa amsikûhunna fî al-buyût*). Fungsinya untuk menghindari pelaku untuk mempengaruhi orang sekitar yang dalam hal ini adalah sesama perempuan.

Ayat setelahnya juga menjelaskan yang sama tetapi objek sasaranya adalah laki-laki. Pada teks QS. al-Nisâ'/4:16 menginformasikan tindakan pelaku seks menyimpang dari kalangan sesama laki-laki (*gay*).[94] Landasan argumen yang sama dengan sebelumnya yaitu menginterpretasikan kata sambung (*isim maushul*) *al-lazâni* yang bermakna dua orang laki-laki. Pelaku tersebut harus diberi hukuman.

Pada ayat ini, Allah tidak memberikan spesifikasi hukuman seperti halnya kasus perempuan. Ayat ini hanya menggunakan redaksi *fa 'âzahumâ* (dihukum). Artinya hukuman tersebut bisa vertikal—*antara pelaku dengan Allah*—bisa juga horizontal yaitu sanksi yang diberikan oleh Hakim sesuai dampak keburukan yang ditumbul oleh mereka. Hakim dalam hal ini bisa dimaknai dengan pemerintah setempat, yang

---

[92] Ibn al'-Arabî, *Ahkâm al-Qur'an,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), jilid 1, hal. 457.

[93] Menurut Ibn al-'Arabî, term *al-fâkhisyah* merupakan sebutan negatif yang tidak elok untuk diucapkan. Bahasa yang digunakan untuk mengartikannya adalah *syahwah al-farj* (keinginan untuk bersetubuh lawan jenis). Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'an*, jilid 1, hal. 458

[94] Meskipun ditemukan juga penafsiran bahwa term *al-ladzânî* memiliki dua makna yang ditunjuk yaitu laki-laki dan perempuan. Mayoritas ulama menafsirkan kata tersebut dengan makna laki-laki. Lihat Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'an*, jilid 1, hal. 465. Fakhruddin al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid 7, hlm. 243

diberi keleluasaan untuk membuat keputusan hukum yang spesifik (*ta'zîr*).

Pada QS. al-Nisâ'/4:16 hanya bersifat proteksi, tidak dalam arti hukum yang bersifat had. Melalui konsiliasi multidimensional, terlihat jelas bahwa kedua ayat ini tidak bisa dihapus. Melalui dimensi kebahasaan, waktu, tempat dan tujuan bisa disimpulkan bahwa ayat ini membicarakan kasus perzinaan yang dilakukan oleh sesama jenis (LGBTQ+). Baik laki-laki maupun perempuan diberikan sanksi yang berbeda-beda sesuai teks yang telah dijelaskan. Tujuannya adalah untuk menghindari pengaruh yang bisa berdampak lingkungan masyarakat sekitar.

Begitu juga dengan QS. al-Nûr/24:2, tidak bisa dijadikan landasan menasakh ayat sebelumnya, meskipun secara historis ayat ini turun belakangan. Melalui konsiliasi multidimensional, secara dimensi kebahasaan redaksi yang digunakan adalah pelaku perempuan dan laki-laki. Ayat ini memuat persoalan yang berbeda dengan dua ayat sebelumnya. Pada ayat ini juga tidak ditemukan pembahasaan topik tentang perzinaan sesama jenis, tetapi ayat ini membicarakan tentang perzinaan yang dilakukan oleh lawan jenis tanpa status pernikahan.[95]

Auda menyimpulkan, beberapa ayat di atas disebut sebagai kondisi gradual implementasi hukum syariat (*al-tadarruj fi tatbîq al-ahkâm al-syar'iyyah*). Salah satu ayat tersebut tidak bisa dibaca secara kontradiksi ataupun penganuliran hukum secara final, dimana sebuah hukum yang dinyatakan terhapus tidak dimungkinkan lagi secara syar'i untuk diaplikasikan di masa-masa mendatang. Kasus ayat ini juga sama dengan larangan meminum khamar. Ada empat ayat dengan gradual status hukum, di antaranya; QS. al-Baqarah/2: 219, QS. al-Nisâ'/4: 43, QS. al-Mâ'idah/5: 90 dan QS. al-Nahl/16: 67. Dengan teks ayat sebegai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ
وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya. Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: Yang lebih dari keperluan. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir" (QS. al-Baqarah/2: 219).

---

[95] Taha Jâbir al-'Alwânî, *Nahw Mawqif Qur'ânî min al-Naskh* (Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Dawliyah, 2006), hal. 77.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun" (QS. Al-Nisâ'/4: 43)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan". (QS. Al-Mâ'idah/5: 90)

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

"Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minimuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesunggguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan". (QS. al-Nahl/16: 67).

Stratifikasi ayat ini terlihat dalam kondisi gradual. Dengan penjelasan sebagai berikut:

1) Bahwa QS. al-Nahl/16: 67 yang berisikan informatisi kondisi saat itu (masyarakat Arab). Redaksi ayat ini tidak menghasilkan legal formal, namun secara implisit memberikan pesan bahwa khamr tidak dikategorikan sebagai rizki yang baik.
2) Bahwa QS. al-Baqarah/2: 219 yang menjelaskan tentang jawaban dari pertanyaan Sahabat terkait khamr dan fungsi meminumnya. Pada ayat tersebut dijelasakan juga jawabannya bahwa ada manfaat serta lebih banya *mudharat*-nya. Ayat tersebut memberikan pesan bahwa dampak buruk dari khamr lebih banyak dari dampak baiknya. Sama dengan ayat sebelumnya masih

menggunakan gaya bahasa informasi sekaligus nasehat untuk lawan bicaram dan ayat tersebut tidak membentuk suatu hukum yang mengikat.

3) QS. al-Nisâ'/4: 43 yang merespon realitas saat itu. Seorang Sahabat shalat dalam keadaan mabuk, sehingga bacaan Al-Qur'an terjadi kesalahan. Pada ayat ini barulah dimasuki muatan hukum yang membatasi dan mengikat. Hukum yang dimaksud adalah larangan meminum khamr di waktu-waktu menjelang shalat wajib.[96]
4) QS. Al-Mâ'idah/5: 90, ayat ini turun memberikan informasi secara tegas melarang mengkonsumsi khamr. Auda menyebutnya dengan istilah *tahrîm al-Nahâ'î*, yaitu pengharaman yang selesai. Ayat ini menjadi argumentasi akhir mengharamankan untuk mengkonsumsi khamar. Ayat ini juga ditemukan redaksi legal-formal yang secara tegas menggunakan term *innamâ* (*tufîdu al-hasar*) yang memiliki makna batasan. Secara historis ayat ini muncul disebabkan peristiwa perkelahian Sa'ad bin Abî Waqqas dengan salah seorang Sahabat Nabi dari kaum Anshar. Kondisi perkalian itu mereka sedang mabuk setelah minum khamr. Perkelahian tersebut dimulai dari ketersinggungan kaum Ansar dengan perkataan Sa'ad yang saat itu tidak sadar—*karena mabuk*—mengatakan "kaum Muhajirin lebih utama dibanding kaum Anshar".[97]

Kesimpulan yang sama dengan ayat sebelumnya tentang sanksi pelaku perzinaan. Keempat ayat tentang larangan minum khamar ini sebenarnya tidak kontradiksi atau saling menghapus (*nasakh*). Auda menyebutnya sebagai gradual implementasi status hukum syariat. Menurut Auda, hukumnya adalah satu, yaitu larangan meminum khamar. Tidak ditemukan dua hukum atau lebih. Satu hukum yang dimaksud oleh Jasser adalah hukum yang dikandung oleh ayat terakhir yang diturunkan (*al-hukm al-aslî*). Berbeda dengan kasus semua ayat larangan berzina itu belaku setiap dimensi sasaran (*mukhatab*), namun tetap dalam pondasi hukum yang sama yaitu larangan berbuat zina. Ayat-ayat gradual seperti larangan khamar ini, menurut Auda memiliki hikmah. Tahapan awal

---

[96] Meminum khamar sudah menjadi tradisi masyarakat Arab waktu itu. Pada kasus ini ditemukan kebiasaan sahabat yang meminum khamar ketika selesai menunaikan shalat isya, dimana rentang waktu menuju shalat subuh terbilang sangat lama. Abû 'Ubayd b. Sallâm, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-'Azîz,* (Riyad: Maktabah al-Rushd, t.t.), hal. 249

[97] Muslim, *Sahîh Muslim* (Jerman: Jam'iyyat al-Maknaz al-Islâmî, 2000), hal. 1034-1035.

bermaksud untuk menimalisir secara ringan, dan tahapan akhir barulah menegasikannya secara tegas.[98]

Pandangan tentang gradualisasi hukum seperti ayat khamr ini, juga dijelaskan oleh Ibnu ‘Asyûr dalam tafsirnya. Dalam penjelasannya tidak menjelaskan format metodologinya yang dalam kebanyakan tafsir memulainya dengan konsep *nasakh*. Ibn ‘Asyur justru tendensi dengan penjelasan sisi hikmah, kepedulian dan perhatian Allah terhadap manusia.[99] Dari pembahasan ini, dapat disimpulkan bahwa dari beberapa contoh yang dianalisi kembali dengan pendekatan konsiliasi sistem multidimensional, argumentasi yang dibangun melalui konsep abrogasi (*nasakh*) tentu bisa dibantah.

Melalui analisis sistem ini, Auda tidak melihat kontradiksi bahkan penghapusan ayat di dalamnya. Di kasus pertama tentang larangan perzinaan, karena perbedaan konteks dan perbedaan tujuan. Di kasus kedua tentang larangan meminum khamar dilihat dari aspek gradual implementasi hukum syariat (*tadarruj*). Menurut Auda, ayat yang muatan hukumnya dilakukan proses secara bertahap (*tadarruj*) tidak bisa dikategorikan sebagai praktik penghapusan (*nasakh*), karena secara fundamen hukum aslinya hanyalah satu, yaitu hukum yang turun terakhir.

Alasan kedua adalah jika memang dibenarkan, sebagaimana pendapat yang mengatakan bahwa hukum yang bertahap itu dihapus (di-*naskh*), maka hukum tersebut tidak boleh lagi diimplementasikan lagi setelahnya. Namun fakta sejarah menyebutkan bahwa Nabi Muhammad justru melakukan sebaliknya. Sebab, berada pada kondisi-kondisi tertentu yang memperbolehkan seseorang untuk menerapkan hukum pada ayat tersebut. Misalnya, Rasulullah memperbolehkan orang baru saja memeluk agama Islam untuk shalat dua kali dalam sehari semalam, dari lima kali shalat yang diwajibkan, atau memperbolehkan minum khamr di waktu genting dan darurat. Begitu juga terjadi terhadap tahapan hukum yang bergerak dari penerapan yang sulit ke penerapan yang lebih memudahkan. Contoh yang lain perihal perintah shalat malam. Kandungan ayat yang dianggap “terhapus” tetap diperbolehkan dijalankan sebagai bentuk azimah yang bersifat tarbawiyah, tidak sepenuhnya. dihapus dan dilarang untuk diamalkan kembali. Hal tersebut bertentangan dengan konsepsi naskh yang disebutkan di dalam literatur-literatur. Dengan demikian, hukum Allah adalah satu, dimana penerapannya berlangsung secara gradual dalam rangka proses

---

[98] Jasser Auda, *Naqd al-Nadzariyyah*, hal. 114

[99] Muhammad al-Tâhir Ibn ‘Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* (Tunisia: al-Dâr al-Tûnisiyah li al-Nashr, 1984), jilid 7, hal. 22

pendidikan dan pembentukan karakter dalam medium ruang dan waktu yang cukup panjang.

Dari kasus-kasus tersebut bisa disimplifikasi, bahwa memahami Al-Qur'an tidak bisa disajikan dengan hanya menggunakan satu paradigma atau satu dimensi, tetapi mesti multidimensi. Dengan demikian, keilmuan studi Al-Qur'ann yang sementara ini dilakukan dalam sistem keilmuan yang parsial—*termasuk penggunaan nasakh sebagai langkah prioritas dalam menyelesaikan ta'ârud baina adillah*—, mesti dirubah dengan penggunaan paradigma dan pendekatan holistik, yakni pendekatan yang menjadikan keilmuan studi Al-Qur'an dalam satu kesatuan yang terpadu, untuk menghindari dampak negatif dari akibat pemahaman yang parsial. Pendekatan holistik diperlukan untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer yang belum ditemukan pada masa sebelumnya.[100]

2. Interpretasi Berbasis Sistem

Analisis menggunakan sistem (*system approach*) menjadi etos penting yang ditawarkan Jasser Auda. Suatu gagasan *maqasid al-syariah* dengan bantuan enam analisis sistem yang saling integral, yaitu kognisi (*al-idrâkiyah*), holistik (*al-kulliyah*), keterbukaan dan pembaruan diri (*al-infitâh*), multidimensional (*ta'addud al-ab'âd*), hirarki saling mempengaruhi (*al-tarkîb al-haramî dzî al-'alâqah al-bayyinah*), dan kebermaksudan (*al-maqâshidiyah*). Enam fitur ini diimplementasikan oleh Auda dalam kajian yurisprudensi Islam, namun dalam kajian tafsir hanya beberapa sistem yang bisa diterapkan. Di antara fitur holistik dan multidimensional yang berkaitan langsung dengan pembahasan teori *naskh*.

Kategorisasi fitur sistem ini, Auda dipengaruhi oleh tokoh-tokoh sistem yang lebih dahulu mengaspirasikan filsafat sistem, seperti Von Bertalanffy, yang disebut sebagai "bapak teori sistem", Skyttner, D. Katz, L. Kahn, D. Hitchings, D. Bowler, dan lain sebagainya. Tokoh-tokoh ini memiliki kategorisasi yang cukup berbeda-beda namun memiliki subsistem yang menjadi analisis-power mereka masing-masing. Pendekatan sistem yang ditawarkan Jasser Auda merupakan pendekatan yang diadopsi dari tradisi filsafat post-postmodernisme. Ini merupakan pendekatan yang baru dalam konteks kajian hukum Islam sepanjang sejarah pemikiran legislasi Islam. Tawarannya jelas dan cemerlang. Dengan meminjam teori sastra modern, pendekatan yang ditawarkan Jasser Auda untuk menjadikan syari'ah Islam tetap *up to date* dapat

[100] Bruce B. Lawrence, "Woman as Subject/Woman as Symbol," *Jurnal of Religious Ethics*, 22 (Spring, 1994), hal. 181

disebut sebagai pendekatan "Strukturalisme Dinamik" dalam hukum Islam.

Dari sekian banyak tokoh-tokoh sistem dalam mengkategorisasikan fitur sistem, Auda mengakumulasikan secara terperinci yang nantinya dijadikan sebagai pisau bedah dalam menganalisis, di antaranya:

a) kognisi *(Cognition/al-Idrâkiyah)*

Inti dari fitur ini adalah upaya memisahkaan wahyu dan kognisi manusia.[101] Sebagai contoh, terkait tradisi hukum Islam (fikih) yang merupakan hasil ijtihad manusia terhadap *nash* (Al-Qur'an dan Sunnah). Dari kasus ini, Allah tidak bisa dikategorikan sebagai Fakih, karena tidak mungkin tersembunyi dari-Nya. Namun manusialah yang bisa dikategorisasikan sebagai fakih karena hasil dari *idrâk/kognisi* manusia.[102] Menurut al-'Aini,

> "Fikih merupakan pemahaman, pemahaman membutuhkan presepsi yang bagus. Sedangkan presepsi adalah daya yang membuat seseorang mampu menghubungkan citra atau makna hollistik pada *idrâk*".[103]

Fikih harus digeser dari klaim sebagai pengetahuan ilahiah menuju bidang kognisi manusia. Hal ini sesuai dengan konsep fikih itu sendiri, bahwa ia adalah penalaran dan hasil ijtihad dari manusia terhadap *nash* sebagai upaya menangkap makna tersembunyi di dalamnya. Pemisahan ini akan berimplikasi terhadap cara pandang, bahwa ayat-ayat al-Quran adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama atau faqih terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu. Dengan adanya pemisahan ini, tidak ada klaim, bahwa pendapat inilah yang paling benar dan paling baik. Karena semua interpretasi manusia terhada wahyu yang berbentuk teks tadi sifatnya adalah subjektif, bahkan dikategorikan sebagai pemahaman *zhan* (dugaan)."Al-Baidâwî mengungkapkan,

> "Tentu saja, fikih adalah dugaan (*zhan*), alih-alih keyakinan (*'ilm*) yang berada pada tingkatan yang berbeda-beda. Sebab, keyakinan bahwa suatu keputusan

---

[101]Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 45-46

[102] Pandangan Auda dalam membedakan antara kognisi seorang fakih sejalan dengan ungkapan Ibn Taimiyyah, bahwa fikih (hukum Islam) merupakan hasil ijtihad manusia sehingga Allah tidak bisa disebut sebagai Fakih. Kognisi tidak hanya sebatas akal (*idrāk*) saja, bisa juga timbul dari pemahaman seseorang *(fahm*). Lihat, Ahmad b. Taimiyyah, *Kutub wa Rasā'il,* ed. 'Abd al-Rahman al-Najdī (Riyādh: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.t.), jilid XXI, hal. 131. Dan Ibn 'Āmir al-Hajj, *al-Taqrīr wa al-Tahrīr fī 'Ilm Usūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1996), jilid 1, hal. 26

[103] Bar al-Dīn al-'Aidni, *'Umdah al-Qārī Syarh Sāhīh al-Bukharī* (Bairut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, t.t.), jillid 2, hal. 52

> hukum tertentu adalah juga kemauan Tuhan yang merupakan klaim mustahil dapat diverifikasi atau dibuktikan".[104]

Sama halnya dengan Tafsir yang merupajan produk kognisi, sehingga harus dibedakan dari entitas yang sebenarnya. Seorang yang hendak melakukan interpretasi teks Al-Qur'an harus menyadari watak kognisi yang merupakan langkah awal untuk mengeleminasi tafsir-tafsir yang dianggap otoriter.

b) Utuh-Holistik (W*holeness/al-Kulliyah)*

Pola pikir sistem adalah setiap relasi harus ditinjau secara utuh. Berbeda dengan analisis sebab-akibat yang tendesi parsial atau atomistis yang telah menjadi fitur umum pemikiran muslim di era modern ini. Kehadiran sistem juga merupakan anti-tesis dari pola pikir sebab-akibat yang telah menjamur dalam pemikiran Islam sampai saat ini. Pada dasarnya penggunaan analisis sistem tidak menegasikan sebab-akibat, namun dikembangkan menjadi holistik. Pandangan holistik juga berguna ketika memperkaya argumen tentang eksistensi Tuhan (teologi Islam) dalam rangka mengembangkan bahasanya tentang sebab-akibat menuju bahasa yang lebih sistematis.

Holistik untuk menghindari adanya *nash-nash* yang terabaikan. Untuk menghasilkan pemahaman yang holistic tidak cukup hanya menghandalkan pendekatan reduksional yang fokus pada satu item. Cara pandang ini sekaligus menghendaki, segala sesuatu itu harus dilihat secara holistik. Ketika fitur ini dikaitkan dengan pengembangan teori *maqâshid* yang bisa dimaknai, bahwa dalam mencari *maqâsid* sesuatu harus dilihat secara menyeluruh, bukan hanya satu atau dua ayat.

Dalam hal ini, usulan *maudhû'i* (tematik-kronologis) bisa digunakan. Bahkan metode *maudhû'î* (tematik) juga dipakai oleh kelompok modernisme sebagai aplikasi prinsip holisme.[105] Begitu juga dengan praktik *nasakh*, yang menarik kesimpulan melalui ayat yang parsial. Melalui holistik dengan cara kerja *maudhû'î*, akan ditemukan pemahaman makna ayat yang beragam dan itu bisa menambah wawasan. Tentunya jarang ditemukan kontradiksi antar ayat.

Melalui holistik, penafsiran terhadap teks bisa memperoleh hasil yang ekstensif. Sebagaimana tiga proses penafsiran yang meliputi teks, konteks dan kontektualisasi.[106] Teks yaitu Al-Qur'an yang dikaji melalui studi tematik, konteks dimana ayat tersebut diturunkan yang dalam hal

---

[104] 'Alî al-Subkî, *al-Ibhâj fî Syarh al-Minhâj* (Bairut: Dâr al-Nasyr, 1983), jilid 1, hal. 39

[105] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 46-47 dan 199

[106] Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Sleman: Kalimedia), hal. 20-24

ini untuk melihat bagaimana situasi dan kondisi masyarakat penerima wahyu pada saat itu, dan kontekstualisasi sebagai bentuk proses transformasi makna ayat dari konteks ayat itu diturunkan menuju konteks kekinian. Melalui dialog antara teks dan realitas mufassir secara itensif dan bisa diimplementasikan sesuai realitas yang ia hadapi.

c) Keterbukan *(Openness/al-Infitâhiyah)*

Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan sistem tertutup.[107] Sistem yang hidup adalah sistem tebuka. Dalam kajian tafsir, penafsiran ulama terhadap ayat dengan menggunakan kognisi masing-masing merupakan wilayah sistem yang terbuka. Sama halnya, Auda memberikan pernyataan bahwa fikih merupakan wilayah terbuka, dengan alasan memahami ayat dengan hasil ijtihad individual. Hal ini juga bisa dilihat pada wilayah metodologinya. Para *ushuliyyûn,* mengembangkan bervariasi metode di antaranya ada *qiyâs*, *istihsân*, *maṣlahah mursalah*, *saddu al-dzarî'ah*, dan lainnya, untuk menjawab problematika yang mereka hadapi yang terus berubah sesuai variasi kondisi dan situasi.

Jika pada masa itu metode itu sudah memadai, maka untuk konteks sekarang seorang *mujtahid* harus membuka diri untuk menerima berbagai macam keilmuan dalam memecahkan masalah. Selain membuka diri, setiap hasil ijtihad selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan. Dengan demikian, fitur ini menghenadaki adanya pendekatan interdisipliner, multidisipliner, bahkan transdisipliner untuk memecahkan berbagai persoalan kontemporer. Hal yang sama juga berlaku dalam mencari dan mewujudkan *maqâshid*.

Problem yang terjadi saat ini adalah berangkat dari fakta tendensi mendikotomikan antara ilmu agama dengan ilmu umum. Menurut Amin Abdullah, pemahaman dikotomi yang rigid ini membuat polarisasi yang dikotomis antara ilmu *syarî'ah* dan ilmu *ghayr al-syarî'ah*. Secara kuantitas pemahaman ilmu *ghayr al-sharî'ah* jumlahnya jauh lebih banyak tinimbang ilmu *syarî'ah*. Menurutnya, perkembangan Islam saat ini menilai ilmu yang bukan syari'ah tidak penting untuk dipelajari, yang penting adalah ilmu *syarî'ah*. Ilmu yang menuntun orang untuk memasuki surga dan menghindari neraka.[108]

Dikotomi keilmuan seperti ini akan merugikan dunia Islam. Paradigma keterbukaan terhadap keilmuan lainnya—*integrasi-interkoneksi*—mengandaikan terbukanya dialog di antara ilmu-ilmu. Gagasan Auda ini yang juga diikuti oleh Amin Abdullah merupakan paradigma untuk memecahkan kebuntuan dari problematika kekinian.

---

[107] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* hal. 47

[108]M. Amin Abdullah, "Visi Keindonesiaan Pembaharuan Pemikiran Islam Hermeneutik", *Epistema*, No. 02 (1999), hal. 3.

Sehingga dari berbagai disiplin keilmuan itu tidak hanya sampai pada sikap *single entity* (satu identitas)—*merasa satu-satunya yang paling benar*—atau sikap keilmuan *isolated entities* (keilmuan yang terisolasi), melainkan sikap yang dibutuhkan adalah *interconnected entities*, yaitu menyadari akan keterbatasan dari masing-masing disiplin keilmuan, sehingga terjadi saling kerjasama dan bersedia menggunakan metode-metode walaupun itu berasal dari rumpun ilmu yang lain.[109]

Mufassir harus sadar dengan situasi keilmuan saat ini, agar bisa membantu teks untuk direfleksikan terhadap situasi kondisi. Hal ini juga bisa mempengaruhi rekonsepsi aspek prasyarat mufasir. Prasyarat yang lebih aplikatif serta tetap mempertahankan prinsip-prinsip fundamental dan penguasaan keilmuan yang mumpuni dalam kualifikasi bidang keilmuan masing-masing.

Urgensi akan rekonstruksi prasyarat mufasir yang digagas beberapa ulama, membutuhkan konseptualisasi ulang dalam ranah implementasi.[110] Pertimbangan yang melatarbelakangi membuka peluang yang seluas-luasnya bagi para ilmuwan untuk ikut berperan dalam menghadirkan tafsir kontekstual. Kemajuan ilmu pengetahuan meniscayakan profesionalitas dan keahlian yang beragam, sehingga diskursus terahdap Al-Qur'an perlu secara ilmiah. Aksentuansi ilmu pengetahuan dan hal-hal yang menuntut hadirnya penafsiran ayat tertentu, menjadi suatu keniscayaan yang tidak terelakan untuk rekonsepsi prasyarat mufasir.

d) Hierarki Saling Keterkaitan *(Interrelated-hierarchy/al-Harakiriyah al-Mu'tamadah Tabaduliyan)*

Fitur ini memiliki efek bahwa sesuatu itu adalah saling terkait. Auda ketika menjelaskan ini, berangkat dari klasifikasi yang dibuat oleh ilmu Kognisi *(Cognitive science).* Ada dua alternatif teori penjelasan menurut Auda tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu kategorisasi berdasarakan kemiripan *(feature similarity)* dan kategorisasi berdasarkan konsep mental *(mental concept)*. Dalam kajian ini, Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan konsep untuk diterapkan pada usul-fikih, sedangkan penggunaan kategorisasi fitur harus dikritik.[111]

---

[109]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Adib Abdushomad (ed.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 404-405

[110] Al-Qattân memformulasikan beberapa syarat yang harus diperlukan seorang mufassir. Manna Khalil al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an,* (Bogor: Pustaka Lentera Antar Nysa, 2011), hal. 245

[111] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 48-49

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated hierarchy* ini adalah klasifikasi *daruriyyat, hajiyyat* dan *tahsiniyyat*, dinilai sama pentingnya tanpa ada pembedaan. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syatibi dikategorikan sebagai penganut *feature smilarity*, sehingga hirarkhinya bersifat kaku. Dampak negatifnya, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* selalu tunduk kepada *daruriyyat*. Contoh penerapan fitur *Interrelated hierarchy* adalah baik salat (*daruriyyâ*), olah raga (*hajiyyaât*) maupun rekreasi (*tahsiniyyât*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Kritikan Auda terhadap kategorisasi yang digunakan oleh al-Syatibī berdampak kepada generalisir informasi sehingga tidak mengangap penting di setiap informasi. Selain itu, fitur ini juga memperbaiki dua dimensi *maqâshid*: perbaikan pada jangkauan *maqâshid* dan perbaikan orang yang diliputi *maqâshid*.

e) Multidimensionalitas *(Multidimensionality/Ta'addud al-Ab'âd)*

Fitur ini menghendaki bahwa sesuatu itu harus dilihat dari berbagai dimensi, bukan hanya satu dimensi.[112] Cara pandang satu dimensi akan mengakibatkan banyak kontradiksi-kontradiksi. Inilah yang selama ini menimpa hukum Islam, sehingga mengakibat adanya istilah *ta'ârud al-adillah.* Dengan fitur multidimensionalitas, konsep *ta'ârud al-adillah* selama ini bisa diselesaikan. Tahapan penyelesain dalam fitur ini, Auda lebih mengutamakan konsiliasi (*jam'u baina al-adillah*) ketimbang mendahului *nasakh* (pengahapusan). Bahkan menurut Auda *nasakh* tidak perlu lagi diimplementasikan dalam kasus *ta'ârud baina adillah.* Menurutnya setiap dalil memiliki tujuan masing-masing dan tidak mungkin setiap dalil terjadi kontradiksi. Hal yang menyebab itu terjadi adalah keterbatasan kognisi manusia dalam memahami dalil.

f) Kebermaksudan *(Porposefulness/al-Maqâshidiyah)*

Fitur terakhir ini merupakan sistem final yang harus diaktualisasikan. Dari kelima fitur yang dijelaskan di atas, yakni kognisi *(Cognitive/ al-idrakiyyah),* utuh (*Wholeness/al-kulliyah),* Keterbukaan *(Openness/al-infitâhiyyah)*, hubungan hirarkis yang saling terkait, *(Interrelated Hierarchy/ Harakiriyah al-Mu'tamadah Tabaduliyan),* multidimensi (*Multidimensionality/sl-ta'addud al-ab'âd)*, dan terakhir ditambah *Purposefulnes* adalah saling berhubungan dan terkait satu dan lainnya.

Semua fitur yang telah disebutkan, dibuat untuk mendukung fitur *purposefulness* dalam sistem hukum Islam, yang merupakan fitur yang paling mendasar bagi sistem berpikir. Dalam penerapan kajian Al-Qur'an, tentunya *maqāṣid* merupakan proses operasional yang lebih

[112] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* hal. 49-51

diutamakan, meskipun terlebih dahulu melakukan analisis dengan fitur-fitur sebelumnya. Dengan kata lain, fitur terkahir ini adalah *common link,* yang menghubungkan antara semua fitur tersebut. Bahkan efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat percapain tujuannya.[113] Dari sinilah kemudian, Auda memulai pengembangan teori *maqâshid*.

Melalui analisis sistem ini bisa disimpulkan format berpikirnya Jasser Auda, (1) *maqâshid* sebagai interpretasi tematik Al-Qur'an. (2) *maqâshid* merupakan aspek penting dalam pertimbangan interpretasi Al-Qur'an. (3) *maqâshid* sebagai solusi konstruktif terhadap ayat-ayat yang terlihat kontradiktif. (4) *maqâshid—cum philosophical sistem—dapat* menjadi basis penafsiran kontekstual. Dari semua sistem yang dikembangkan oleh Auda tentu tidak sepenuhnya bisa digunakan dalam pemikiran hukum Islam terutama dalam studi Al-Qur'an.

Nalar *maqâshidî* Jasser Auda melalui analisis sistem tidak lain adalah nalar praktis empiris, yang selalu mempertanyakan manfaat praktis dari keberadaan sesuatu. Begitu juga dengan nalar *maqâshidî* secara umum, setiap tokoh mengyimpulkan suatu tujuan teks berdasarkan ketentuan maslahat yang bergerak sesuai kondisi penentu *maqâshid*. Itu sebabnya disebut empiris karena keabsahan klaim-klaimnya tidak bersifat *a priori*. Keabsahan nalar *maqâshid* hanya dapat dibenarkan melalui bukti-bukti empiris. Aksentuansi dari nalar *maqâshid* juga sebagai nalar pragmatis, artianya nalar tersebut mengarahkan pikirannya pada tujuan yang bermanfaat bagi kemaslahatan publik (*ammah*). Selain itu, Auda juga memberikan langkah metodologi pasca pengumpulan ayat. Ia menawarkan klasifikasi makna ayat berdasarkan *wasâ'il* (sarana) dan *gâyah* (tujuan).

Menurut Auda ayat-ayat *ghayah* memiliki status makna yang abadi, sementara *wasâ'il* (sarana) memiliki makna fluktuatif atau lebih tepatnya adalah kondisional. Tujuan adalah sesuatu yang bernilai pada dirinya sendiri sementara sarana bernilai sejauh ia mampu merealisasikan tujuan yang ingin dicapai. Gagasan ini perlu diberikan semacam pembatasan, bahwa hal ini rentan digunakan untuk melegalisasi sarana atas nama tujuan, sekali pun Jasser Auda sendiri tidak pernah secara eksplisit membenarkan praktik-praktik yang demikian.

Perlu disadari bahwa nalar *maqâshid* menuntut adanya kebaikan dari tujuan yang ingin dicapai. Hasil makna yang diinginkan sesuai dengan kemanfaatan bagi kemaslahatan publik. Cara berpikir inilah nalar *maqâshid* dapat disebut sebagai kepentingan pragmatis. Istilah pragmatis di sini tidak mengacu pada teori kebenaran pragamatis yang diusulkan

---

[113] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 55

oleh William James, bahwa gagasan yang benar adalah gagasan yang bermanfaat. Derivasi pragmatis yang dimaksud di sini merujuk kepada definisi Immanuel Kant, bahwa kepentingan apa pun yang diarahkan untuk kesejahteraan publik disebut sebagai pragmatis. Sejalan dengan ungkapan Najm al-Dîn al-Tûfî, bahwa kesuksesan suatu "maksud" dapat mengantarkan pada sesuatu yang bermanfaat dan menghindari kemudaratan.[114]

Nalar *maqâshid* Jasser Auda tentu tidak bisa dianggap sama persis dengan doktrin utilitarianisme Jeremy Bentham. Sebab, nalar yang sama belum tentu akan melahirkan produk pemikiran yang sama. Keduanya tetap memiliki perbedaan yang cukup krusial. Bentham tidak mengintegrasikan keadilan ke dalam doktrin utilitarianismenya. Selain itu juga ia memandang rendah doktrin hak asasi manusia dan menyebutnya sebagai omong kosong.[115] Berbeda dengan Jasser Auda menjadikan Hak Asasi Manusia dan keadilan sebagai salah satu kegelisahan akademik sekaligus orientasi dari pemikiran maqasidnya. Jasser Auda mengatakan:

> Saya paham bahwa Hukum Islam merupakan motor penggerak untuk keadilan, produktifitas, pembangunan, perikemanusiaan, spiritual, persatuan, keramahan, dan masyarakat demokratis. Akan tetapi, sepanjang perjalanan saya di beberapa negara, saya melihat sedikit bukti terwujudnya nilai-nilai tersebut dalam tataran realitas di komunitas muslim mana pun.[116]

Auda berkali-kali menyebutkan doktrin universal baik itu keadilan dan hak asasi manusia sebagai basis di dalam Hukum Islam. Meskipun Auda menjadikan nilai-nilai universal, seperti keadilan dan Hak Asasi Manusia sebagai orientasi dari pemikiran maqasidnya, bukan berarti pemikirannya lepas begitu saja dari problem. Misalnya tentang dikotomi ayat sarana (*wasîlah*) dan tujuan (*gâyah*). Pertanyaan yang akan muncul, apakah universalnya suatu tujuan dapat membenarkan sarana? Jasser Auda sendiri tentu tidak bermaksud agar pemikiran maqasidnya membenarkan sarana apa pun untuk tujuan yang disebut sebagai

---

[114] Lihat Jasser Auda, Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, hal. 33. Imam al-Gazali memberikan gagasan yang menarik terkait hal ini. Menurutnya, sejauh kemaslahatan dipahami sebagai upaya meraih manfaat dan menghindari kemudaratan, maka kemaslahatan yang demikian bukanlah tujuan dari syariat, melainkan tujuan alamiah semua makhluk. Kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat menurut al-Gazali tidak lain adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lihat Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid as-Syari"ah: Kajian Kritis dan Komprehensif* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), hal. 62.

[115] Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-politik Zaman Kuno hingga Sekarang*, hal. 1009

[116] Jasser Auda, Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, hal. 23.

kemaslahatan. Namun, bagaimana dengan kemungkinan implikasi pemikirannya.

Pembahasan tentang tujuan dan sarana memang sudah seharusnya mendapat perhatian lebih di kalangan akademisi. Hal ini menjadi lanjutan dari cara berpikirnya Jasser Auda. Muhammad Hasim Kamali, misalnya, mengatakan bahwa keseluruhan dari syariah itu sendiri pada dasarnya terdiri dari tujuan dan sarana. Tujuan adalah apa yang dinginkan syariat untuk direalisasikan, sedangkan sarana adalah cara untuk merealisasikan tujuan tersebut. Tujuan merupakan ideal yang bisa melampaui ruang dan waktu. Berbeda dengan sarana yang selalu berubah dan diversifikasi seiring berubahnya situasi dan kondisi. Dengan tujuan dari syari'ah sendiri menuntut fleksibelitas dan efektifitas sarana.[117]

Dalam studi tafsir, langkah pembeda ayat-ayat yang bernuansa sarana dan tujuan juga diimplementasikan dalam penelitian ini. Dalam kasus ini membahas tentang nikah beda agama, dan nantinya diperlukan ayat-ayat yang mendukung untuk menentukan tujuan pernikahan beda agama sesuai hasil interpretasi ayat ayat sarana.

Terdapat tiga langkah yang perlu diperhatikan mufasir dalam menentukan *maqâshid*, di antaranya (1) harus memastikan (*al-Tahaqquq*) maksud dari *nash* yang diletakan menurut derajt tingkatannya. Menurut Ibn 'Asyur, seorang harus berpikir Panjang dan keras serta tidak terburu-buru. Sebab, bila terjadi kesalahan dalam menentukan *maqâsid* tersebut akan berdampak kepada permasalahan hukum.[118] (2) langkah selanjutnya melakukan penyelidikan hikmah atau maslahah yang dimaksud dari suatu *nash*. Hal ini berguna untuk menimalisir kontradiksi yang mungkin terjadi antara *nash* dan *maslahah*. (3) menjaga keseimbangan *maslahah* dan *mafsadah* dalam menerapkan suatu *nash*. Terkadang suatu penerapan hukum memiliiki *maslahah* tetapi *mafsadah* jauh lebih besar.[119]

C. Nikah Beda Agama dalam Islam

Agama memiliki peran penting dalam kehidupan manusia. Agama bisa disebut sebagai institusi sosial yang terjalin erat dengan keluarga, pemerintahan, ekonomi, pendidikan, dan institusi sosial lainnya dalam masyarakat termasuk dalam urusan pernikahan. Istilah nikah merupakan terjemahan dari Bahasa Arab yang diambil dari derivasi *nakaha* dan *zawwaja.* Istilah *nakaha* memiliki makna berhimpun*,* sedangkan istilah *zawwaja* berarti berpasangan*.*

---

[117] Muhammad Hasim Kamali, *Goal and Purposes Maqâshid al-Shari'ah: Metodological Perspevtives,* dalam Idris Nassery dkk, *The Objectives of Islamic Law* (London: Lexington Books, 2018), hal. 19-20.

[118] Muhammad Tâhir Ibn 'Âsyur, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, hal. 42

[119] Ahmad al-Raisunî, *Nazariyyat al-Maqâshid*, hal. 381

Al-Syâtiri memaknai nikah dengan ulasan,

عَقْدٌ يَتَضَمَّنُ إِبَاحَةَ الْوَطْءِ بِلَفْظِ نِكَاحٍ اَوْ تَزْوِيْجٍ اَوْ تَرْجَمَتِهِ

Yaitu akad yang memuat kebolehan hubungan seks melalui ikatan teks *al-nikâh* dan *tazwîj* atau derivasi yang serupa.[120] Sama halnya dengan Ibn 'Asyûr, bahwa nikah adalah *'aqd 'ala al-mar'ah*, membangun ikatan akad dengan perempuan. Terkait "redaksi berhubungan seks (*isti'mâlu fi wat'i*)", menurut Ibn 'Asyûr adalah metafor. Sebab pernikahan tidak dibatasi tentang hubungan seks.[121]

Kata kunci dari pernikahan ini adalah *aqd* (ikatan/kontrak), namun bukan sekedar ikatan atau kontrak biasa tetapi ikatan dan persetujuan yang kuat (dengan redaksi *mîtsâq*). Sebagai mana QS. Al-Ahzab/33:7

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

"Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari nabi-nabi dan dari kamu (sendiri) dari Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa putra Maryam, dan Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh"

Dalam ayat ini ditemukan redaksi *mîtsâq* yang merupakan istilah yang sama digunakan untuk menandakan perjanjian antara Allah dan para nabi sebelum memberikan mereka tanggung jawab kenabian.

Dalam Al-Qur'an kata *nakaha* dalam berbagai bentuknya terulang 23 kali, sedangkan kata *zawaja* dalam berbagai bentuknya ditemukan tidak kurang dari 80 kali.[122] Dari semua ayat yang ditemukan dalam Al-Qur'an, memiliki pesan tujuan yang dikalsifikasikan menjadi *lima* bagian, yaitu:

1) memperoleh ketenangan hidup yang penuh cinta dan kasih sayang. Pernikahan dapat dianggap sebagai platform terbaik untuk mengamankan suasana nyaman bagi pasangan. Allah telah menyebutkan secara eksplisit di tempat suci Al-Qur'an: "Salah satu tanda-tanda-Nya adalah bahwa Dia menciptakan untuk Anda pasangan dari jenis Anda sendiri, sehingga Anda mungkin menemukan kenyamanan bersama mereka. Dan Dia menaruh saling cinta dan kasih sayang di dalam hati kalian. Tentunya dalam hal ini ada adalah pelajaran bagi orang-orang yang berpikir.

---

[120] Muhammad b. Ahmad al-Syâtirî, *Syarh al-Yaqût al-Nafîs*, (Dâr al-Hâwî, 1997), jilid 3, hal. 5

[121] Ibn 'Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* Jilid 2, hal. 359. Fakhruddîn al-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, jilid 6, hal. 59.

[122] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Perbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan, 1996), hal. 206. Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfādz al-Qur'an al-Karīm*, (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 1324H)

2) meneruskan generasi Islam. Tujuan pernikahan ini untuk menjamin kelestarian spesies manusia dan kelanjutannya ras manusia. Hal ini sejalan dengan ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa: "Hai manusia! Berhati-hatilah terhadapmu kewajiban kepada Tuhanmu, yang menciptakan kamu dari satu jiwa dan darinya menciptakan pasangannya dan dari mereka telah menyebar ke luar negeri banyak pria dan Wanita.
3) pemenuhan hasrat nafsu syahwat atau seksual. Hasrat seksual hanya dapat dipenuhi dengan memiliki pernikahan yang sah. Jadi, salah satu tujuan dari perkawinan adalah untuk melegalkan hubungan seksual yang tidak dapat disangkal merupakan bagian dari sifat manusia (fitrah). *Keempat,* menjaga kehormatan.
4) nikah merupakan sarana ibadah.[123] Arti dari ibadah untuk memberikan landasan spiritual dan hukum keluarga. Di sebuah unit keluarga tertentu, seorang suami dianggap sebagai kepala keluarga. Dia bertanggung jawab untuk menyediakan menafkahi istri dan anak-anaknya. Selain itu, ia juga bertanggung jawab untuk merawat mereka baik dan untuk memberikan pendidikan agama dan dunia kepada anak-anak. Di pihak istri, dia harus setia kepada suaminya dan berusaha yang terbaik untuk memenuhi kebutuhannya serta kebutuhan anak-anaknya.

Adapun anak-anak, mereka harus mematuhi orang tua mereka dan menghormati mereka. Bila setiap individu dalam satu keluarga unit memainkan peran mereka, mereka akan dapat hidup Bahagia, harmonis dan memiliki nilai ibadah. Penting juga bahwa orang tua harus memastikan bahwa anggota keluarganya mengimplementasikan cara hidup yang Islami. Dengan demikian, memiliki perkawinan yang sah juga dapat menjadi dasar untuk mendekatkan seseorang dengan keluarganya kepada Allah.

1. Definisi Nikah Beda Agama dalam Al-Qur'an

Faktor pernikahan beda agama bisa terjadi hasil interaksi antara kelompok agama. Tentunya selain itu, pernikahan juga bisa terjadi oleh perbedaan suku, etnis dan budaya. Itu semua disebabkan hasil saling interaksi sosial.[124] Asumsi sebaliknya, bila terjadi *social distance* (jarak sosial) tentunya pernikahan campuran bahkan pernikahan beda agama

[123]Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I*, (Yogyakarta: Academia, 2005), hal. 19

[124]S.R. Cavan, "Concepts and Terminology in Interreligious Marriage", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 9 , hal. 311-320.

sulit terjadi. Dengan demikian, semakin tinggi pernikahan beda agama mengimplikasikan tidak ada jarak sosial.[125]

Penyebutan istilah nikah beda agama sangat beragam, di antaranya; *interfaith marriage,*[126] *inter-religious marriage,*[127] *mix marriage, dan intercultural marriage*.[128] Semua istilah ini mengartikan sama, yaitua proses pernikahan terjadi pada pasangan yang memiliki keyakinan dan tradisi agama yang berbeda. Hanya saja letak perbedaannya pada istilah *intercultural marriage,* yaitu agama termasuk bagian dari kultur. Istilah ini menyamakan antara pernikahan beda agama dan pernikahan campuran. Padahal kedua istilah itu memiliki substansi yang berbeda. Pernikahan beda kultur atau istilah yang digunakan oleh Zahidul Islam "*mix marriage*" adalah pernikahan yang berbeda ras atau etnis tetapi memiliki keyakinan yang sama.[129]

Pernikahan beda agama merupakan ikatan pernikahan yang memiliki perbedaan dalam soal keyakinan agama. Secara umum, pernikahan tersebut dilakukan antara seorang pria dengan seorang wanita yang tunduk pada hukum yang berbeda. Perbedaan hukum ini mungkin antara lain disebabkan perbedaan agama yang dianut oleh mereka.[130]

Istilah nikah beda agama tentu tidak ditemukan dalam Al-Qur'an dengan redaksi yang eksplisit. Al-Qur'an hanya menjelaskan legalitas hukum pernikahan dengan objek yang berbeda dengan agama Islam. Sebelum masuk pernikahan beda agama dalam Al-Qur'an, perlu

---

[125] Menurut Alex Minichele logika seperti ini belum tentu absolut. Terkadang, heterogenitas dianggap sebagai satu-satunya faktor pernikahan beda agama. Meskipun potensi pernikahan beda agama lebih tinggi di masyarakat yang heterogen secara agama dibandingkan dengan masyarakat yang homogen secara agama, namun pada kenyataannya proporsi ini tidak berlaku untuk semua masyarakat. Alex Minichele Sewenet menyamakan antara pernikahan beda agama dengan pernikahan campuran. Lihat, Alex Minichele Sewenet, "Interreligious Marriage: Social and Religious Perspectives", *Imperial Journal of Interdisciplinary Research (IJIR)*, Vol. 3, Issue-6, (2017), hal. 336-337

[126]Istilah ini disebutkan misalnya oleh Alex B. Leeman, "Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions", *Indiana Law Journal*, Vol. 84: Iss. 2, Article 9.

[127]Noryamin Aini, *Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives*, (BYU L: Rev. 669, 2008).

[128]Alex Minichele Sewenet, "Interreligious Marriage: Social and Religious Perspectives", *Imperial Journal of Interdisciplinary Research (IJIR)*, Vol. 3, Issue-6, (2017).

[129]Alex Minichele Sewenet menyamakan antara pernikahan beda agama dengan pernikahan campuran. Lihat, Alex Minichele Sewenet, "Interreligious Marriage: Social and Religious Perspectives", *Imperial Journal of Interdisciplinary Research (IJIR)*, Vol. 3, Issue-6, (2017), hal. 335. Bandingkan dengan Zahidul Islam, "Interfaith Marriage In Islam and Present Situation", *Global Journal of Politics and Law Research*, Vol.2, No.1, (2014), hal. 39

[130] Suparman Usman, *Perkawinan Antar Agama dan Problematika Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Serang: Saudara: 1995), hal. 33

dijelaskan tentang klasifikasi pernikahan beda agama. *Pertama*, pernikahan beda agama dilakukan secara *fi ibtidâ'* (memulai status pernikahan). *Kedua,* pernikahan agama dilakukan secara *fi dawâm* (status sudah menikah). Kedua jenis pernikahan ini menghasilkan legalitas hukum yang berbeda-beda. Untuk pelakunya juga diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu pria muslim menikahi wanita non-muslim, dan wanita muslim menikahi pria non-muslim. Kategori ini berdasarkan tiga ayat Al-Qur'an di antaranya: QS. Al-Baqarah/2: 221, QS. Al-Maidah/5:5 dan QS al-Mumtahanah/60/10.

a. Larangan menikahi orang musyrik

Pelarangan ini dijelaskan secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah/2: 221. Dengan menggunakan redaksi وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ. Redaksi ini menggunakan huruf *nahî* yang memberikan legalitas hukum haram atau larangan yang sifatnya mengikat.[131] Merujuk ayat ini, mayoritas ulama sepakat bahwa substansi dari kandungan dari ayat menginformasikan larangan seorang Muslim maupun Muslimah menikah dengan orang musyrik.

Menurut historisnya, Ada dua riwayat yang menjadi penyebab turunnya ayat di atas. Riwayat pertama, ayat ini sebagai jawaban atas permohonan Ibn Abî Martsâd al-Ghaznawî yang meminta izin kepada Nabi Muhammad SAW. untuk menikahi seorang wanita musyrik yang cantik dan terpandang. Permohonan ini dijawab dengan ayat ini, *Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik sehingga mereka beriman*.[132]

Riwayat kedua, ayat ini turun berkenaan dengan Abdullah b. Rawahah yang mempunyai seorang hamba sahaya yang hitam. Pada suatu hari dia marah kepadanya sampai menamparnya, kemudian dia menyesal. Atas perbuatan itu dia menghadap Nabi Muhammad SAW. untuk menceritakan hal tersebut dan menyatakan; "*Saya memerdekakannya dan menikahinya",* dan dia melaksanakan janjinya itu. Ketika itu banyak orang yang mencela dan mengejeknya. Ayat di atas turun berkenaan dengan peristiwa tersebut. "*Dan sesungguhnya*

---

[131] Menurut al-Wāhidī, redaksi ini diartikan dengan *lā yajūzu tazwīz al-muslimah min al-musyrik*. Lihat, al-Wāhidī, *al-Wasīt fî al-Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah,1994), hal. 327

[132]Abū 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān,* (Beirut: Muassasah al-Risāah, 2006). Wahbah Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), jilid 1, hal. 660. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, j. 9, c. 5. (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal. 286-287

seorang hamba wanita yang beriman, lebih baik dari wanita (merdeka) yang musyrik walaupun ia menarik hatimu".

Untuk menegaskan bahwa menikah dengan seorang hamba sahaya muslimah lebih baik dari menikah dengan wanita musyrik. Demikian sebaliknya, *Dan janganlah kamu nikahi lelaki musyrik sehingga mereka beriman, Dan sesungguhnya budak lelaki beriman lebih baik dari seorang lelaki musyrik walaupun kamu tertarik padanya*.[133]

Historis ini dikategorikan sebagai bentuk peristiwa yang dilakukan oleh sahabat. Dalam kajian *Ulûm Al-Qur'ân* peristiwa ini merupakan sebab khusus, sehingga konsep kaidah yang digunakan adalah *khusûs sebab*.[134] Namun dalam prakteknya, menurut al-Râzî ayat ini merupakan bentuk umum. Sehingga sebab peristiwa ini juga berlaku umum.[135]

Dalam tafsirnya, ayat ini memberikan informasi tentang keharaman untuk menikahi orang musyrik. Dalam penjelasannya, istilah *musyrik* masih diperdebatkan di kalangan ulama. Apakah musrik bagian dari *ahl al-Kitab* atau hanya mentuhankan yang lain. Pandangan pertama, bahwa *ahlu al-kitab* (Yahudi dan Nasrani) adalah syirik merujuk kepada QS. Taubah/9: 31.

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

"Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankan) Al Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan".

Di ayat yang lain, *ahlu al-kitab* apabila dianggap bukan bagian dari syirik tentunya akan diampuni dan tidak bisa dikategorikan dosa yang tidak di ampuni sesuai dengan penjelasan QS. al-Nisâ'/4: 48.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

---

[133]Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm,* (Qāhirah: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turāts, 2000)

[134] Pembahasan mengenai *al-'ibrah* bisa dikaji secara ekstensif melalui karya Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), jilid I, hal. 104

[135] Al-Rāzī, *al-Mahsūl*, jilid 3, hal. 77

"Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar"

Pandangan kedua, *musyrik* hanya diberlakukan kepada penyembah berhala. Makan tindakan ini menyebabkan terjadinya larangan untuk menikahinya.[136] Perdebatan yang muncul dari ayat ini adalah tentang cakupan makna *musyrik*. Ibn 'Aṭiyyah menafsirkan kata *musyrik* adalah bentuk mentuhankan selain Allah. Dan Yahudi dan Nasrani bukan bagian dari musyrik.[137] Ibn 'Asyûr juga tidak mengkategorikan musyrik dari kalangan Kitabiyyah baik Yahudi maupun Nasrani. Bahkan Musrik ini menurutnya bagian dari kelompok Majusi.[138]

Wahbah al-Zuhaili, dalam menjelaskan makna *mufradât* (kosa kata) *musryrik* bukanlah dari *kitabiyyah* baik Yahudi maupun Nasrani. Istilah *musyrik* juga bagian dari kata kafir. Karena hemat penulis, kata kafir merupakan penyebutan secara universal. Menurutnya perbuatan syirik itu seperti *watsaniyyah* (paganisme) yang merupakan bukan bagian dari tradisi agama *samawi*. Adapun perbedaan antara syirik dan *kitabiyyah* adalah kemusrikan merupakan tindakan yang tidak mengimani agama pokoknya, sedangkan *kitabiyyah* memiliki kesamaan dengan Islam. Yaitu mengimani Allah dan hari Akhir, memiliki legal formal haram dan haram, kesamaan etika antara wajib untuk berbuat baik maupun menjauhi perbuatan buruk.[139]

Begitu juga dengan Ibn Juzai, istilah musrik pada ayat ini berlaku kepada penyembah berhala (paganism) dari bangsa Arab. Sehingga tidak termasuk dari kalangan Yahudi maupun Nasrani.[140] Menurut Ṣadīq Hasan Khān, bahwa larangan menikahi musyrik adalah orang yang menyembah berhala (*watsaniyyah/paganism*).

Namun bagi Khân, *Ahlu Kitab* juga ada yang disebut *syirik*. Misalnya dari kalangan Yahudi yang menganggap Uzair anak Tuhan, dan

---

[136]Fakhr al-Dîn Râzî, *Tafsîr Fakhr al-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981)

[137]Abū Muhammad 'Abd al-Haq b. Ghâlib Ibn 'Attiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, (Libanon: Beirut, Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001), jilid 3, hal. 301

[138] Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyûr, *Tahrîr al-Ma'na al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsîr al-Majîd: al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tūnis: al-Dār al-Tunisiyyah, al-Dār al-Jamā'hiriyyah, 1983)

[139]Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), jilid I, hal. 660-663

[140] Muhammad b.Ahmad b. Juzai, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1995), jilid I, hal. 109

dari kalangan Nasrani menganggap al-Masih anak Tuhan.[141] Dan masih beberapa lagi pandangan ulama yang menyatakan istilah musyrik digunakan untuk penyembah berhala (paganism).[142]

Dari beberapa referensi ini bisa disimpulkan bahwa menikahi orang musyrik hukumnya adalah haram. Alasan diharamkannya menikahi orang musyrik adalah *yad'u ila al-nâr*. Menurut al-Râzî inilah yang menjadi causa legis seorang muslim tidak boleh menikahi musyrik. Dalam tahap impelemntatif, sebagian ulama ayat ini di-*nasakh* sehingga status ayat tidak dipergunakan. Ulama lainnya menganggap ayat ini diimplementasikan sebagaimana maksudnya.

b. Diperbolehnya menikahi wanita *Ahl al-Kitab*

Informasi tentang bolehnya menikahi *ahl al-kitab* berdasarkan QS. al-Mâ'idah/5: 5. Dengan redaksi:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi".

Kehadiran ayat ini sekilas menjadi kontradiktif dengan yang diinformasikan dalam QS. al-Baqarah/2: 221. Satu sisi ada larangan untuk menikahi orang *musyrik* di sisi yang lain diperbolehkan. Dalam metodologi *ushûl al-fiqh* Imam al-Râzî dijelaskan bahwa ayat ini sebagai *takhsîs* terhadap keumuman QS. al-Baqarah/2: 221. Istilah yang

[141] Sadâq Hasan Khân, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*, (Beirut: al-Maktabah al-'Isriyyah, t.th.), jilid I, hal. 444-445

[142] Seperti al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th)

digunakan oleh al-Râzî adalah *takhsîsh maqtû' bi maqtû'*. Yaitu *takhsîsh naql* (Al-Qur'an) *bi naql* (Al-Qur'an).[143]

Dalam tafsirnya al-Râzî, menurut mayoritas ulama berpendapat bahwa boleh menikahi *ahl al-kitab zimmiyah*. Selanjutnya ia menghadirkan dua argumen dari kalangan yang menolak. *Pertama*, ayat ini turun pada waktu pengikut Islam sangat sedikit (minoritas). Bila kasus ini berbalik, maka tidak berlaku. *Kedua*, ayat ini memberikan informasi untuk saling menjauhi mereka. faktor ini yang menjadikan seorang muslimah tidak boleh menikahi non-muslim laki-laki karean dikhawatirkan terpengaruh dengan agama suaminya. Kemudian juga, *ahlu kitab* yang dimkasud para ahli fikih berbeda pendapat. Sebagian hanya dibolehkan menikahi *zimiiyah*, di sisi yang lain boleh *zimmiyah* maupun *harbiyyah*.[144]

Melalui ayat ini pula, Said Sabiq juga memperbolehkan nikah beda agama, hanya saja menurutnya ada indikasi makruh. Pernikahan ini hanya bisa dipraktekkan oleh laki-laki muslim yang menikahi perempuan *ahl al-kitab*. Said Sabiq mengkategorikan *ahl al-kitab* di antaranya Yahudi dan Nasrani.[145] Sejalan dengan Jamâl 'Atiyyah dan Wahbah al-Zuhailî, mereka sama-sama menyetujui pernikahan beda agama dengan syarat yang diperbolehkan hanya laki-laki muslim menikahi perempuan dari *ahl al-kitab*.[146]

Kehadiran ayat ini justru mendatang problem, yang dipahami sebagai kontradiktif dengan ayat sebelumnya yang justru melarang pernikahan beda agama. Menurut Zamakhsyari, ayat ini me-*nasikh* ayat QS. al-Baqarah/2: 221. Sehingga ayat yang berlaku secara mutlaq adalah QS. al-Mâ'idah/5: 5. Dalam hal ini al-Zamakhsyarî mengutip Ibn 'Abbâs dan al-Auzâ'î.[147] Berbeda dengan Wahbah al-Zuhaili, ayat ini tidak bisa di-*nasikh*. QS. al-Baqarah/2: 221 memiliki tujuan hukum tersendiri dan berlaku kepada orang musrik dan majusi. Dengan demikian legalitas hukum ayat ini tidak bisa dibatalkan maupun di-*takhsîs*. Karena masih

---

[143] Fakhruddîn al-Râzî, *al-Mahsûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1996), jilid 2, h. 77

[144] Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr al-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981)

[145] al-Said Sâbiq, *Khasâ'is al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Mumayyizâtihâ*, (al-Fath, al-'Ilâm al-'Arabî, 1988), hal. 37-38

[146] Jamâl 'Atiyyah dan Wahbah al-Zuhailî, *Tajdîd al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'asiri, 2000), hal. 176-177. Jamâl al-Dîn 'Atiyyah Muhammad, *Fiqh al-Jadîd li al-Aqliyyât,* Mesir Dâr al-Salâm, 2003. hal. 101

[147] Mahmûd b. 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâ'wîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, (al-Riyâd: Maktabah al-'Abîkân, 1998), jilid 1, hal. 431

bisa diaktualisasikan sebagai sumber hukum. [148] Pandangan ini juga sejalan dengan Ibn Juzai, bahwa ayat ini tidak terjadi *ta'ārud* dengan QS. al-Baqarah/2: 221, sehingga tidak bisa di-*nasakh*.[149]

Hemat penulis, kasus ini bila ditarik dengan konsep *ta'ârud baina adilah* tidak bisa dipertentangkan. Meskipun termasuk ayat yang *ta'ârud* namun bisa diselesaikan dengan menggunakan konsiliasi (*al-jam'u*).[150] dengan begitu kedua ayat diimplementasikan sesuai maksudnya. Larangan menikahi orang musyrik berlaku bagi mereka yang menyekutukan Allah, dan diperbolehkannya menikah adalah dengan *ahl al-kitab* dengan catatan hanya laki muslim saja yang boleh menikahi perempuan *ahl al-kitab*.

2. Perdebatan Konsep *Musyrik* dan *Ahl al-Kitab*

Dua istilah besar inilah yang menjadi perdebatan besar di beberapa kalangan ulama dalam menentukan status pernikahan beda agama. Term *ahl al-kitab* merupakan yang dalam pemaknaan operasionalnya dipahami sebagai sebuah sikap yang memberi pengakuan tertentu pada penganut agama lain yang memiliki kitab suci, berbeda dengan istilah *musyrik* yang memiliki konotasi negatif.

Pembahasan yang dijadikan perdebatan dalam memahami dua istilah ini adalah tentang spektrum kategorisasi ahl al-kitab. Apakah hanya dibatasi melalui interpretasi dua komunitas agama yaitu Yahudi dan Nasrani?. Atau spektrumnya lebih luas yang ditafsiri sebagai agama yang memiliki kitab suci yang tidak terikat dua agama tadi. Dari dua paradigma ini bisa ditemukan perbedaan dalam menentukan status kategorisasi melalui metodologi yang berbeda, satu sisi menggunakan skriptual-normatif dan di sisi yang lain menggunakan historis-kontekstual.

a. Definisi *Musyrik* dan *Ahl al-Kitab*

Ada dua istilah untuk mengidentifikasi non-muslim dalam Al-Qur'an secara umum, yaitu *musyrik* dan *ahl al-kitab*. Term pertama yaitu *musyrik* yang memiliki derivasi kata dasar *syarika-yasroku-*

---

[148] Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), jilid 1, hal. 663

[149] Muhammad b. Ahmad b. Juzai, *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1995), jilid 1, hal. 109

[150] Menurut al-Suyûti, metode ini didasarkan dengan kaidah ushul *"i'mal al-nash awlā min ihmālihi*", menerapkan *nash* lebih utama dari pada menegasikannya Penanganan yang harus dilakukan ketika mengkonsiliasi adalah memverifikasi kondisi dan konteks yang hilang, dan berupaya untuk menyelesaikannya dengan menghadirkan interpretasi sesuai kondisi tersebut. Al-Suyûtî, *al-Asbâh wa al-Nazhâ'ir fī Qawâ'id wa Furû' Fiqh al-Syâfi'î* (Bairut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 1983), jilid I, h. 192. Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, h. 219

syirkon. Secara etimologi, term tersebut diartikan dengan *muqâranah wa khilâf infirâd* (membandingkan dan menduakan).[151] Menurut Hans Wer, *syirik* diartikan sebagai *polytheism* (politeisme) yaitu kepercayaan atau penyembahan dengan banyaknya dewa. Selain itu ia juga mengartikannya dengan *idolatry* (paganisme/penyembah berhala).[152]

Secara terminologi term syirik sering ditujukan kepada makna menyekutukan Allah, yaitu menjadikan objek lain sebagai tuhan tandingan. Dalam *Mu'jam al-Wasît* menggunakan istilah *i'tiqâd ta'addud al-âlihah* (keyakinan untuk mempersekutukan tuhan).[153] Beberapa pandangan ulama tafsir, berselisih dalam menentukan pelaku syirik. Misalnya, ulama tafsir memaknai kata *musrik* dalam QS. al-Baqarah/2:22. Beberapa ulama yang dimaksud, di antaranya:

al-Alûsî, kata itu ditujukan kepada *musrik* bangsa Arab yang mereka tidak memiliki kitab suci. Dalam penjelasan berikutnya, al-Alûsi mengutip riwayat dari Hammâd. Singkat cerita, ada seorang sahabat bernama Ibrâhîm ketika menanyakan hukum menikahi orang Yahudi dan Nasrani dan kemudian dijawab oleh Hammâd "tidak masalah". Kemudian ia memberikan redaksi ayat pada QS. al-Baqarah/2:221, tentang larangan menikahi orang musyrik. Menurut Ibrâhîm, kata musyrik itu diartikan kepada kelompok paganisme dan orang majusi.[154]

Berbeda dengan sebagian kalangan sebagaimana dikutip dalam *Tafsir Mafâtih al-Ghaib*, bahwa *musyrik* itu adalah bentuk kekufuran dari *ahl al-kitab*. Mereka berargumen melalui QS. al-Taubah/9:30-31, menurut mereka ayat ini secara eksplisit menjelaskan bahwa *ahl al-kitab,* baik itu dari Yahudi dan Nasrani merupakan kalangan *musyrik*.[155] Begitu juga dengan Ibn 'Asyur, kata *musyrik* merupakan klasifikasi term kafir yang mereka adalah *ahl al-kitab*. Pandangan ini justru berbeda dengan Ibn 'Atiyyah, yang tidak mengkategorikan Yahudi dan Nasrani sebagai kalangan *musyrik*.[156]

---

[151] Abû al-husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 3, hal. 265

[152] Hans Wer, *Arabic English Dictionary: A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Services 1976), hal. 468

[153] *Mu'jam al-Wasît*, hal. 480. *Mu'jam al-Wajîz, hal*. 342. Ibn 'Asyûr*, Tahrîr wa Tanwîr*, jilid, hal.

[154] Al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm,* (Beirut: Dâr Ihyâ' wa al-Turâts al-'Arabî, t.th), jilid 2, hal.

[155] Fakhruddîn al-Razî, *tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, jilid 6, hal. 59-60

[156] Ibn 'Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), jilid 1, hal. 297

Keragaman pandangan ini juga diperlihatkan oleh al-Suyûti dalam kitabnya *al-Dur al-Mantsûr* yang memuat beberapa riwayat tentang perbedaan makna tentang kata *musyrik*. Sebagian riwayat menyebutkan pelaku *musyrik* adalah kalangan orang Arab yang tidak memiliki kitab suci. Pandangan ini diriwayatkan oleh Qatâdah. Riwayat yang lain juga mengkategorikan *musyrik* sebagai pelaku paganisme dan majusi. Argumen ini diriwayat oleh Hammâd, Sa'îd b. Zubair.

Semua pandangan tersebut mengarah ke satu definisi, bahwa *musrik* adalah menyekutukan Allah (*i'tiqâd ta'addud al-âlihah*). Menariknya mayoritas ulama memberikan pemahaman sesuai konteks ayat. Pada redaksi QS. al-Baqarah/2:221, ditafsirkan sebagai pelaku orang Arab pada masa itu yang banyak ditemukan praktek paganisme dan majusi, sebagaimana kata *musyrik* diartikan oleh Hans Wer sebagai definisi konteks-historis.

Perbedaan interpretasi ini disebabkan tidak ada batasan makna tentang *musyrik*. Ada dua kemungkinan hal itu terjadi, batasan makna "hanya menyekutukan Allah" atau "tidak adanya kitab suci bagi kelompok agamawan saat itu". Setelah ditelusuri kembali, term *musrik* itu memiliki makna lebih umum dari *ahl al-kitab*. Dalam prakteknya juga kata tersebut memiliki makna yang universal.

Misalnya Fakruddîn Ar-Râzî menyebut pelaku kerusakan alam sebagai kemusyrikan. Sebab kesyirikan merupakan tindakan yang tidak sesuai dengan keyakinan, sehingga perbuatan tersebut tergolong maksiat dan *fasiq*. Tentunya perbuatan maksiat bukanlah dari Allah melainkan dari diri manusia itu sendiri. Perbuatan maksiat ini berakar dari lisan dan hati mereka. Bila tidak ditanamkan ketauhidan, maka kesyirikan akan terus tertanamkan pada diri manusia. Sehingga muncullah kerusakan yang terus menerus.[157]

Bagi al-Râzî, kerusakan alam merupakan tindakan syirik yang tidak memiliki keimanan dan ketauhidan. Pandangan keimanan ini berdasarkan kepada prinsip *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu menyangkut menjaga agama (*ḥifzh al-dîn*). Melestarikan lingkungan menjadi kata kunci dalam membangun tatanan masyarakat yang religius. Keyakinan terhadap pencipta harus dimulai dari pengenalan terhadap alam semesta. Itulah sebabnya, kata *fasâd* yang diinterpretasikan oleh mufasir sebagai tindakan kesyirikan. Dengan alasan, pelaku perusakan alam merupakan tindakan pengingkaran terhadap Tuhan atau bisa disebut juga sebagai kufur ekologis.

---

[157] Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzîal-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 11, hal. 254.

Jadi, kata *syirik* tidak hanya dibatasi kepada menyekutukan Allah dengan menjadikan objek lain sebagai tuhan tandingan, melainkan juga melakukan tindakan yang tidak sesuai atas perintah-Nya itu juga merupakan tindakan *syirik*. Itu sebabnya, ulama memberikan klasifikasi *syirik* ada yang kecil dan besar. Tindakan *syirik* besar adalah menyekutukan Allah dengan menjadikan objek lain sebagai tuhan lain.

Term kedua yaitu *ahl al-kitab.* Salah satu pengecualian oleh sebagian kalangan ulama tafsir yang memberikan interpretasi tentang bolehnya pria Muslim menikahi wanita *ahl al-kitab*.[158] Pembahasan ini penting untuk dibahas lebih lanjut untuk mengidentifikasi siapa yang dapat diklasifikasikan sebagai *ahl al-kitab*. Jelas bahwa *ahl al-kitab* adalah non-muslim. Namun, tidak semua non-Muslim dapat digolongkan sebagai *ahl al kitab*, sebagaimana adanya penamaan lain seperti term *musrik*.

Term *ahl al-kitab* tersusun dari dua derivasi kata antara *ahl* dan *al-kitab*. Istilah *ahl* diartikan sebagai ramah, senang dan suka. Kata ini juga memiliki makna sebagai orang atau komunitas yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu.[159] Kemudian kata ini memiliki perkembangan makna menjadi sesuatu yang memiliki ikatan hubungan dalam ssegala hal terutama dalam ikatan agama.[160] Dalam Al-Qur'an, kata *ahl* berjumlah 125 yang memiliki hubungan makna yang berbeda-beda, namun tertuju kepada makna dasar yaitu kedekatan dan hubungan, di antaranya: hubungan keluarga QS. Al-Hud/11:40

حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ ۚ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ

"Hingga apabila perintah Kami datang dan dapur telah memancarkan air, Kami berfirman: "Muatkanlah ke dalam bahtera itu dari masing-masing binatang sepasang (jantan dan betina), dan keluargamu kecuali orang yang telah terdahulu ketetapan terhadapnya dan (muatkan pula) orang-orang yang beriman". Dan tidak beriman bersama dengan Nuh itu kecuali sedikit".

---

[158] Salah satu mufassir yang mengakumulasikan pandangan ulama tentang sebagian kalangan ulama yang memperbolehkan nikah dengan orang non-muslim adalah al-Qurtubi yang karya tafsirnya tendensi tentang legal formal. Lihat, al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006), jilid 7, hal. 320

[159] Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, (Dâr al-Syurûq, 1986), hal. 20

[160] Ibrâhim al-Abyârî, *al-Mausû'ah al-Qur'aniyyah*, (Kairo: al-Mausu'ah Sijl al-Arab, 1984), hal. 32

Makna lainnya yaitu ikatan berdasarkan agama. Dalam hal ini masyarakat yang bisa dipertangungjawabkan dalam hal urusan agama, QS. Al-Baqarah/2:105.[161]

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

"Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar".

Term kedua yaitu *al-kitab*. Menurut Ibn Zakariyâ, term *al-kitab* diartikan sebagai menghimpun sesuatu. Istilah menghimpun yang dimaksud adalah tulisan-tulisan yang dihimpun menjadi satu.[162] Al-Ashfahanî mengartikannya dengan berbagai variasi yang meliputi tulisan, kitab (buku), ketentuan dan kewajiban.[163] Secara umum kata *al-kitab* menunjukkan kepada kitab suci yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya, baik nabi sebelum Nabi Muhammad saw seperti Nabi Musa A.S, maupun menunjukkkan kepada wahyu yang duturukan kepada Nabi Muhammad SAW.[164]

Berdasarkan definisi terpisah antara *ahl* dan *al-kitab* sudah bisa disimplifikasikan *ahl al-kitab* adalah komunitas penganut agama yang memiliki kitab pedoman yang disebut sebagai kitab suci. Sejalan dengan Ibn 'Asyûr, ia mendefinisikan sebagai berikut;

أَهْلُ الْكِتَابِ وَهُمُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللَّهِ وَرَسُلِهِ وَكُتُبِهِ وَلَكِنَّهُمْ أَنْكَرُوْا رِسَالَةَ مُحَمَّدٍ

Mereka beriman kepada Allah, Rasul dan kitab-Nya. Namun mengingkari atas risalah Nabi Muhammad SAW.[165] Perdebatan muncul ketika menentukan kelompok yang mana dapat dikategorikan sebagai *ahl al-kitâb*, sebagian ulama membatasi dalam dua komunitas Yahudi dan Nasrani, sebagaimana al-Ṭabarī yang memahami *ahl al-kitâb* dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani dari keturunan siapapun

---

[161] Masih banyak makna-makna lain yang merujuk kepada makna kedekatan dan hubungan terhadap golongan tertentu. Muhammad Fu'âd Abd al-Bâqî, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), hal. 95-97

[162] al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqāyis fī al-Lughah,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hal. 95

[163] Al-Asfhani, *Mu'jam Mufradāt*, hal. 440

[164] Muhammad Galib, *Ahl al-Kitab Makna dan Cakupannya*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 20

[165] Ibn 'Asyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* (Tunisia: Dâr Tunisiyyah li Nasyar, 1984), jilid 2, hal. 360

mereka. Sejalan dengan al-Sahrastani yang hanya membatasi kelompok Yahudi dan Nasrani.[166]

Sebagian yang lain memperluas kepada seluruh agama yang mempunya kitab suci samawi. Misalnya pandangan Mawlanâ Muḥamad ‘Alî yang menyatakan kaum Kristen, Yahudi, Majûsî, Budhis, dan Hindu semuanya tergolong *ahl al-kitâb*.[167] Lain halnya juga dengan Muhammad Abduh, yang berpendapat *ahl al-kitâb* mencakup pemeluk agama Yahudi, Nasrani, dan Ṣâbi’în. Abduh merujuk Pandangan ini melalui QS. al-Baqarah/2: 62.[168] Setelahnya akan dibahas tentang diversifikasi pemaknaan *ahl al-kitab* secara komprehensif.

Melacak term *ahl al-kitâb* dalam Al-Qur’an ditemukan sebanyak 31 kali.[169] Dari semua term yang ditemukan menunjukkan makna umum tentang komunitas atau kelompok yang diturunkan kitab suci oleh Allah. Kitab itu dijadikan sebagai pedoman dan petunjuk melalui sarana dari Nabi dan Rasul mereka. Preferensi ayat tentang *ahl al-kitab* ini turun di Madinah, hanya tiga ayat termasuk dalam dalam surat Makkiyah. Kandungan ayat tersebut juga memberikan pesan-pesan yang berbeda. empat ayat di antaranya; QS. Ali Imrân/3: 64, 110, 113 dan 199;

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

“Katakanlah: Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”. (QS. Ali Imrân/3: 64)

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ

---

[166] Al-Sahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), hal. 229

[167] Mawlana Muhamad Ali, *The Religion of Islam,* terj. R. Kaelan dan H.M. Bahrun*, Islamologi* (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1977), hal. 412.

[168] Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm, Juz ‘Amma* (Kairo: Dār Maṭābi’al-Sha’b, t.th), hal. 101.

[169]Fu’ad Abd Al-Baqi, *Mu’jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur’ân al-Karîm*, (Dâr al-Kitab al-Misriyyah, 1364H), hal. 95-96

آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik". (QS. Ali Imrân/3: 110)

لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

"Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). (QS. Ali Imrân/3:113)

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

"*Dan sesungguhnya diantara ahli kitab ada orang yang beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kamu dan yang diturunkan kepada mereka sedang mereka berendah hati kepada Allah dan mereka tidak menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit. Mereka memperoleh pahala di sisi Tuhannya. Sesungguhnya Allah amat cepat perhitungan-Nya".* (QS. Ali Imrân/3: 199)

Dari keempat ayat tersebut memberikan kesan simpati kepada *ahl al-kitâb*. Empat ayat tersebut turun di Madinah. Kemudian 27 ayat lainya memberikan semacam afirmasi dan peringatan kepada *ahl al-kitâb*, dan sisanya turun di Makkah, di antaranya; QS. al-Ankabût/29: 46, dan QS. Al-Bayyinah/98: 1 dan 6.[170]

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

"Dan janganlah kamu berdebat denganAhli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri". (QS. Al-Ankabût/29: 46)

---

[170] Jarot Wahyudi, *Ahl Al-Kitab A Qur'anic Invitation to Inter Faith Co Operation* (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2006), hal. 19

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ

"Orang-orang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata". (QS. Al-Bayyinah/98: 1)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ

"Sesungguhnya orang-orang yang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang yang musyrik (akan masuk) ke neraka Jahannam; mereka kekal di dalamnya. Mereka itu adalah seburuk-buruk makhluk". (QS. Al-Bayyinah/98: 6)

Melalui kajian historis-filosofis dengan pendekatan *makkiyah* dan *madaniyyah* terlihat jelas ayat tentang *ahl al-kitab* lebih banyak turun di Madinah.[171] Hal ini bisa terjadi disebabkan heterogenitas masyarakat Madinah tinimbang masyarakat Makkah. Salah satu keragaman yang bisa dilacak di kota Madinah adalah banyaknya kaum Yahudi dan Nasrani tinggal di sekitar Madinah. Aksentuansi dari pelacakan ayat melalui priodesasi tidak hanya menentukan status ayat sesuai dengan tempat, tetapi juga membicarakan tentang dimensi waktu, substansi ayat berdasarkan priodesasi.

Menurut Muhammad Thaha, penurunan ayat berdasarkan priodesasi antara Makkah dan Madinah mempunyai signifikansi. Substansi dari pesan Makkah tendensi pada nilai-nilai keadilan dan persamaan yang fundamental dan martabat yang melekat pada seluruh manusia. Dalam Al-Qur'an biasanya ditemukan dengan redaksi "Wahai manusia" dan "wahai anak Adam". Pesan priodesasi Madinah sudah masuk pembahasan tentang dikotomi antara laki-laki dan perempuan, umat Islam dan non-muslim, dalam status hukum dan hak mereka di depan hukum, misalnya tentang pembahasan perempuan dan non-muslim merupakan ayat-ayat Madinah. sebagai contoh, dalam QS. Al-Nisâ'/4. Dalam surah ini membicarakan regulasi yang komprehensif tentang perkawinan, perceraian, waris

[171] Secara kronologis periode turunya al-Qur'an dibagi menjadi dua, yaitu; periode Makkah (makkiyah) dan periode Madinah (Madaniyyah). Pembagian seperti ini didasarkan atas dua parameter yaitu, tempat (al-makan) dan waktu (al-zaman). pesan yang terkandung dalam ayat-ayat Makkiyah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental. Sedangkan pesan Madinah adalah kompromi praktis dan realistis. Lihat, Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta : LKiS, 1994), hal.Viii-ix

dan seterusnya. Hal ini penting untuk dijelaskan, agar ditemukan diversifikasi makna ayat yang berdasarkan priodesasi ayat turun.[172]

Tabel. 2.1. Priodesasi ayat turun

No	Surah	Priodesasi	*Tartîb Nuzûl*
1	Al-Baqarah/2: 105	Madaniyyah	87
2	Al-Baqarah/2: 109	Madaniyyah	87
3	Ali Imrân/3: 64	Madaniyyah	89
4	Ali Imrân/3: 65	Madaniyyah	89
5	Ali Imrân/3: 69	Madaniyyah	89
6	Ali Imrân/3: 70	Madaniyyah	89
7	Ali Imrân/3: 71	Madaniyyah	89
8	Ali Imrân/3: 72	Madaniyyah	89
9	Ali Imrân/3: 75	Madaniyyah	89
10	Ali Imrân/3: 98	Madaniyyah	89
11	Ali Imrân/3: 99	Madaniyyah	89
12	Ali Imrân/3: 110	Madaniyyah	89
13	Ali Imrân/3: 113	Madaniyyah	89
14	Ali Imrân/3: 119	Madaniyyah	89
15	Al-Nisâ'/4: 123	Madaniyyah	92
16	Al-Nisâ'/4: 153	Madaniyyah	92
17	Al-Nisâ'/4: 159	Madaniyyah	92
18	Al-Nisâ'/4: 171	Madaniyyah	92
19	Al-Mâ'idah/5: 15	Madaniyyah	112
20	Al-Mâ'idah/5: 19	Madaniyyah	112
21	Al-Mâ'idah/5: 59	Madaniyyah	112
22	Al-Mâ'idah/5: 65	Madaniyyah	112
23	Al-Mâ'idah/5: 68	Madaniyyah	112
24	Al-Mâ'idah/5: 77	Madaniyyah	112
25	Al-'Ankabû/29: 46	**Makkiyah**	85
26	Al-Ahzab/33: 26	Madaniyyah	90
27	Al-Hadid/57: 29	Madaniyyah	94
28	Al-Hashr/59: 2	Madaniyyah	101
29	Al-Hashr/59: 11	Madaniyyah	101
30	Al-Bayyinah/98: 1	Madaniyyah	100
31	Al-Bayyinah/98: 2	Madaniyyah	100

Sumber: Olahan Peneliti, 2024

[172] Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), hal. 23

Dalam tabel di atas, ayat tentang *Ahl al-Kitab* didominasi dengan priodesasi di Madinah. Sebelumnya telah dijelaskan, bahwa pengaruh tempat dan kondisi yang berbeda bisa berdampak kepada substansi pemahaman ayat. Hal ini juga akan berpengaruh kepada pemahaman makna tentang *ahl al-kitab*, yang sebelumnya di Makkah hanya ditujukan kepada paganisme kemudian bergerak kepada kelompok Yahudi dan Nasrani.

Peyebutan *ahl al-kitâb* untuk kalangan non-muslim di dalam Al-Qur'an, ditemukan juga istilah lain yang mengarah kepada makna *ahl al-kitab,* misalnya *ûtû al-kitâb*, *ûtû naṣîb min al-kitâb*, *ataynâ hum al-kitâb*, dan *yaqraûna al-kitâb min qablik*.[173]

1) Term *Ûtû al-Kitâb*.

Dalam Al-Qur'an term tersebut ditemukan sebanyak 12 kali.[174] Arti dari term ini adalah *"orang-orang yang diberikan kitab*", yang dijadikan sebagai identifikasi untuk suatu kelompok yang sebagian dari mereka menerima dan ada juga yang menolak. Redaksi ini memberikan kesan negatif terhadap sebagian kalangan *ahl al-kitab* Misalnya dalam QS. Alî Imran/3: 19, dalam ayat ini menginformasikan bahwa perpecahan itu terjadi karena perbedaan dalam pandangan dari kalangan mereka tentang kehadiran Nabi Muhammad SAW sebagai rasul. Pada kelompok ini Al-Qur'an memberikan warning untuk berhati-hati dari kalangan mereka.

Menurut al-Tabari, kelompok yang dimaksud terjadi perbedaan dalam riawayat. Sebagian mengartikan pada ayat tersebut adalah kelompok Yahudi, dan lainnya berpendapat adalah Nasrani.[175] Sejalan dengan al-Baidhawi, mereka yang diberikan kitab pada ayat tersebut adalah kalangan Yahudi dan Nasrani. Tindakan kedua kelompok agama tersebut yang mengakibatkan keluar dari ajaran aslinya adalah, Nasrani membuat konsep trinitas tentang tuhan, dan Yahudi menganggap Uzair sebagai anak tuhan.[176] Selain itu menurut Wahbah al-Zuhaili, term *utû al-kitab* untuk mengidentifikasi kelompok *ahl al-kitab* yang dalam hal ini adalah Yahudi dan Nasrani sebagai oknum yang mencaci dan menjelekkan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad.[177]

---

[173] M. Galib M, *ahl al-Kitāb Makna dan Cakupanya,* (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 38

[174] Al-Bâqî, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm,* hal. 10-11

[175] Al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân an' al-Ta'wîl ay al-Qur'ân,* jilid 5, hal. 19-20

[176] Al-Syairâzî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ' wa al-Turâts al-'Arabî, t.th.), jilid 2, hal. 9

[177] Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, jilid 2, hal. 192

Dari pemaparan ulama tafsir di atas, memberikan informasi tentang adanya sebagian kalangan *ahl al-kitab* yang keluar dari ajaran murni kitab mereka, dan juga ditemukan kalangan *ahl al-kitab* tidak senang dengan kehadiran agama Islam, bahkan mereka mencaci dan menjelek-jelekkan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Dalam ayat yang lain, Al-Qur'an memberikan seruan untuk memerangi mereka apabila itu terjadi dari kalangan mereka memperlihatkan sikap permusuhan dengan umat Islam sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Taubah/9: 29. Peperangan itu bisa dilakukan apabila dari pihak mereka melakukannya terlebih dahulu.

2). Term *Âtainâhum al-Kitâb*.

Term ini ditemukan sebanyak sembilan kali dalam Al-Qur'an.[178] term *âtaynâ* dimaknai dengan mudah, dan term ini menunjukkan adanya penerimaan dari objek lain yang dalam hal ini adalah kitab, dengan penerimaan yang mudah. Kesan dari term ini meberikan dampak bahwa adanya unsur penerimaan dari obyek yang diberikan, dan mereka mengagungkan apa yang telah diberi Allah yaitu berupa kitab, yang pada umumnya khitab ditujukan kepada Yahudi da Nasrani. Berbeda dengan redaksi *utû al-kitâb* yang sebelumnya, yang dimaknai dengan unsur penerimaan dan penolakan dari objek yang dituju.

Misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 121,

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

"Orang-orang yang telah Kami berikan Al Kitab kepadanya, mereka membacanya dengan bacaan yang sebenarnya, mereka itu beriman kepadanya. Dan barangsiapa yang ingkar kepadanya, maka mereka itulah orang-orang yang rugi".

Dalam memahami ayat ini, sebagian mufassir berpendapat bahwa ayat ini ditujukan kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Kelompok Yahudi dan Nasrani disini adalah mereka yang tidak mengikuti hawa nafsu, mereka mengikuti kebenaran sebagaimana tertulis dalam kitab mereka yaitu Taurat dan Injil. Mereka adalah *ahl al-kitab* yang berpegang teguh pada ajaran dan kitab sucinya.[179]

Di ayat yang lain juga dijelaskan tentang sisi positif dari kalangan *ahl al-kitab,* dalam QS. Alî 'Imrân/3: 113

---

[178] Al-Bâqi*, Mu'jam Mufahra li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm,* hal. 9

[179] Muhammad Husain Al-Ṭabāṭabai, *al-Mizan fi Tafsīr al-Qur'an*, (Beirut: Muasasah al-Alami, 1997), jilid 1, hal. 266

لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

"Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang)".

Ayat ini mengambarkan tentang ketaatan yang dilakukan oleh kalangan *ahl al-kitab* yang masih menyakini ayat-ayat Allah serta melakukan penghambaan terhadap-Nya. Ayat ini juga yang ditafsirkan oleh Fakhruddi al-Razi untuk tidak bisa mengeneralisir sisi negatif dari *ahl al-kitab*.[180]

Menarik diteliti lebih lanjut bahwa ayat sebelumnya QS. al-Baqarah/2: 120

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)". Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu".

Ayat ini menjelaskan tetang tidak relanya Yahudi dan Nasrani untuk meningalkan agamanya meskipun Nabi Muhammad mengajak mereka dengan usaha yang maksimal. Meskipun adalah kemungkinan untuk meninggalkan agama mereka sendiri. Mereka rela Nabi Muhammad SAW mengikuti merek tetapi itu adalah hal yang mustahil.

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini tidak bisa dipahami sebagai pemahaman yang absolut, bahwa *ahl al-kitab* benar-benar meninggalkan Islam. Meskipun redaksi yang digunakan adalah kepastian yang berlanjut terus menerus, *"tidak akan rela kepadamu*", tetapi ditemukan fakta-fakta bahwa ada dari Bani Isra'il yang memeluk agama Isla. Oleh karenanya, konteks pembicaraan kelompok Yahudi dan Nasrani pada ayat ini adalah orang-orang tertentu di antara mereka, bukan semua *Ahl al-Kitab*.

Menurut Shihab, perlu digaris bawahi tentang redaksi yang digunakan dalam ayat tersebut. Term *lan* yang digunakan dalam ayat tersebut sebagai pernyataan "tidak akan rela" ketika menggambarkan sikap orang Yahudi yang berarti tidak akan untuk selama-lamanya.

[180] Fakhruddin al-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, jilid 7, hal. 234

Begitu juga ketidakrelaan Nasrani yang diformat dengan term *la*, yang berarti menafikan, tetapi tidak mengandung makna selama-lamanya. Perbedaan redaksi yang digunakan keduanya jelas sekali. Sebagian ulama berpendapat bahwa pembedaan itu untuk menunjukkan kemandirian sekaligus perbedaan masing-masing dari dua kelompok Bani Isra'il atau *Ahl al-Kitab* itu.[181]

Setelah Allah memberikan peringatan terhadap sikap orang Yahudi dan Nasrani terhadap Islam kemudian di ayat ini (QS. al-Baqarah/2: 121) Allah memberikan informasi bahwa ada kelompok di antara *Ahl al-Kitab* yang sikapnya tidak seperti yang digambarkan oleh ayat sebelumnya, sehingga tidak bisa menilai sutuhnya bahwa dari kalangan *ahl al-kitab* bertindak negatif, tetapi juga ada sebagian mereka yang baik.

Redaksi ini memberikan kesan positif terhadap *ahl al-kitab* yang dalam hal ini adalah Yahudi dan Nasrani yang membenarkan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Dari Sembilan ayat yang menggunakan redaksi tersebut, menunjukkan bentuk kepercayaan kepada sebagian dari Yahudi dan Nasrani kepada kerasulan Nabi Muhammad SAW, serta Al-Qur'an yang dibawanya. Kepercayaan yang dibentuk dengan berpegang kepada kitab suci, memahami dengan sebenar-benar kepercayaan tanpa mengikuti hawa nafsu, sehingga sebagian dari mereka ada yang masih beriman.

3). Term *ûtû nasîban min al-kitâb*.

Redaksi ayat tersebut hanya tiga kali di ulang dalam Al-Qur'an, yaitu dalam Q.S Âli 'Imrân/3: 23, Q.S. al-Nisâ'/4: 44, dan 51.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ

"Tidakkah kamu memperhatikan orang-orang yang telah diberi bahagian yaitu Al Kitab (Taurat), mereka diseru kepada kitab Allah supaya kitab itu menetapkan hukum diantara mereka; kemudian sebahagian dari mereka berpaling, dan mereka selalu membelakangi (kebenaran)". (Q.S Âli 'Imrân/3: 23)

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ

"Apakah kamu tidak melihat orang-orang yang telah diberi bahagian dari Al Kitab (Taurat)? Mereka membeli (memilih)

[181] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jilid 1, hal. 309

kesesatan (dengan petunjuk) dan mereka bermaksud supaya kamu tersesat (menyimpang) dari jalan (yang benar)". (Q.S. al-Nisâ'/4: 44)

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُــوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَـابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا

"Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang diberi bahagian dari Al kitab? Mereka percaya kepada jibt dan thaghut, dan mengatakan kepada orang-orang Kafir (musyrik Mekah), bahwa mereka itu lebih benar jalannya dari orang-orang yang beriman". (Q.S. al-Nisâ'/4: 51)

Redaksi tersebut lebih banyak mengarah kepada kepada komunitas Yahudi. Misalnya penafsiran al-Qurtubî dalam Q.S Âli 'Imrân/3: 23. Menurutnya, ayat ini membicarakan tentang pembangkangan kelompok Yahudi saat itu tentang kenabian Muhammad SAW. Al-Qurtubî mengutip riwayat dari al-Naqqâs, bahwa Nabi menyuruh kalangan Yahudi saat itu untuk kembali ke ajaran kitab suci yang original

هَلُمُّوا إِلَى التَّوْرَاةِ فَفِيهَا صِفَتِي

"*Kembalilah ke Taurah karena di dalamnya terdapat ajaran ku". Penyampaian interjeksi ini ditolak oleh kalangan Yahudi dengan ekspresi "fa'bau" (mereka menolak)*.[182]

Dalam tafsiran al-Râzi, ada empat riwayat yang menjelaskan tentang ayat tersebut. Tiga riwayat membicarakan tentang turunya ayat disebabkan oleh kelompok Yahudi yang menolak ajaran Nabi Muhammad SAW, dan satu riwayat membicarakan spektrum legalitas ayat berlaku umum baik itu kalangan Yahudi dan Nasrani. Menurutnya, kitab Taurat dan Injil keduanya memuat tentang *dalâ'il* (petunjuk dan identifikasi) *nubuwwah* (kenabian) Muhammad saw. Mereka justru menolak dan tidak mengikuti ajaran murni dari kitab suci mereka.[183]

Sebelumya telah dijelaskan bahwa *ûtû al-kitâb* menunjukkan kepada perilaku manusia yang menerima kitab suci, baik berbentuk kebaikan, dan dibolehkanya interaksi sosial dan beberapa bentuk kecaman Allah terhadap mereka, namun term *ûtû naṣîban min al-kitâb*, semua berisikan kecaman terhadap sikap dan perilaku mereka yang buruk, mulai dari memutar balik kebenaran, hingga upaya mereka mengacaukan ajaran Islam, dengan cara mempengaruhi agar

---

[182] Al-Qurtubi, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin limâ Tadammanahu min al-Sunnah wa ai al-Qur'ân*, (Beiru: Muassasah al-Risâlah, 2006), jilid 5, hal. 77.

[183] Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih Al-Ghaib*, jilid 8, hal. 204-205

orang-orang yang telah masuk Islam berpaling dan menyebarkan berita buruk tentang Islam. Redaksi ayat tersebut menunjukkan sisi negatif dari *ahl al-kitâb*. Sebagian dari mereka suka memutar balikkan ajaran yang ada di dalam kitab suci mereka, sehingga ajaran asli mereka tertutup dengan tindakan dan doktrin yang mereka buat.

4). Term *yaqra'ûna al-kitâb min qablik*.

Kalimat ini dimaksudkan kepada orang-rang yang membaca kitab sebelum kamu. Dalam redaksi ayat ini mengafirmasikan term *yaqra'u*. Term tersebut memiliki bentuk kata asli dari *qara'a* yang secara literal berarti *jama'a* (menghimpun).[184] Menurut Hans Wehr, kata ini memiliki arti *to read, to declaim, to peruse* yang semua ini dikonvergensikan kepada arti "membaca".[185]

Dalam Al-Qur'an, redaksi ayat tersebut hanya ditemukan sekali, yaitu dalam Q.S Yunus/10: 94.

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

"Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu temasuk orang-orang yang ragu-ragu".

Ayat ini membicarakan tentang keraguan dari kalangan kafir tentang Al-Qur'an. Al-Qurtubî menyebutnya sebagai kalangan paganisme "*'âbid al-awsân*". Dalam riwayat Abû 'Umar Muhammad, Nabi menanyakan tentang keraguan dari kalangan kafir tentang Al-Qur'an, oleh karenanya Nabi memberikan afirmasi tentang kebenaran Al-Qur'an dengan ungkapan

فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكَ

"*Tanyalah kepada mereka yang membaca kitab sucinya dari sebelum kamu*". Ungkapan Nabi Muhammad saw merupakan pernyataan afirmatif untuk menghilangkan keraguan dari kalangan paaganisme saat itu tentang kebenaran Al-Qur'an. Dari riwayat itu bisa disimpulkan, bahwa Nabi Muhammad menyamakan substansi isi

[184] Al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât*, hal. 413

[185] Hans Wer, *Arabic English Dictionary: A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Services 1976), hal. 753

dari Al-Qur'an dengan kitab-kitab sebelumnya baik dari kalangan Yahudi dan Nasrani.[186]

Melalui riwayat yang dikutip oleh al-Qurtubî, bahwa kalangan *al-kitab min qablik* itu dibatasi hanya Yahudi dan Nasrani. Lebih spesifik dijelaskan juga oleh al-Razî, bahwa dari dua kalangan tersebut tidak semuanya bisa diikuti, sebab banyak juga ditemukan dari kalangan mereka yang melakukan *tahrîf* dan *taghyîr* yang mengubah isi dari kitab sucinya. Mereka melakukan itu juga bagian dari penolakan terhadap Al-Qur'an dan *nubuwwah* Nabi Muhammad saw.

Al-Razî justru menyebutkan tokoh-tokoh penting yang bisa diikuti dari kalangan mereka, di antaranya: 'Abdullah b. Salâm, 'Abdullah b. Suriyâ, Tamîm al-Dârî, Ka'ab al-Ahbâr.[187] Dalam Tafsir al-Zamakhsyari, ia mengutip ungkapan 'Abdullah b. Salâm,

لاَ أَشُكُّ وَلاَ أَسْأَلُ بَلْ أَشْهَدُ أَنَّهُ الْحَقُّ

"*Aku tidak ragu dan tidak menanyakan, melainkan aku bersaksi bahwasanya itu benar*". Ungkapan ini sebagai loyalitas Abdullah b. Salâm tentang kebenaran Nabi Muhammad saw.[188]

Mereka yang disebutkan oleh al-Râzî adalah sebagian orang yang menyakini tentang informasi *nubuwwah* dan Al-Qur'an.[189] Dengan begitu, redaksi ayat tersebut tidak bisa digeneralisirkan. Tetapi bisa diidentifikasikan dengan mengikuti ajaran original dari kitab suci mereka. Pandangan al-Razî juga memiliki kesamaan dengan al-Biqâ'i yang mengartikan *al-kitâb min qablik* adalah kalangan Yahudi dan Nasrani.[190]

Meskipun ayat ini membicarakan tentang kalangan *musyrik*, atau bahasa yang digunakan al-Qurtubî adalah *'âbid al-awsân* (paganisme), ayat ini juga memiliki konteks dan selaras dengan *ahl al-kitab*. Ibn 'Asyur menyebutnya sebagai argumentasi untuk menyakinkan bagi kalangan musyrik tentang kebenaran Al-Qur'an dan kenabiannya. Dengan dalil, Nabi Muhammad membawa kitab

---

[186] Al-Qrurtubî*, al-Jâmi; li Ahkâm al-Qur'ân: wa al-Mubayyin lima Tadammanuhu min al-Sunnah aiy al-Qur'ân,* jilid 11, hal. 52

[187] Fakhruddin al-Râzî*, Mafâtih al-Ghaib*, jilid 17, hal. 169. Al-Qrurtubî*, al-Jâmi; li Ahkâm al-Qur'ân: wa al-Mubayyin lima Tadammanuhu min al-Sunnah aiy al-Qur'ân,* jilid 11, hal. 52

[188] Al-Zamakhsyarî*, al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl,* jilid 3, hal. 174

[189] Fakhruddin al-Râzî*, Mafâtih al-Ghaib*, jilid 17, hal. 169

[190] Al-Biqâ'î, *Nadzm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, (Dâr al-Kitab al-Islâmî, 1984), jilid 9, hal. 205

suci berupa Al-Qur'an yang juga memiliki kesamaan substansi dari ajaran kitab Yahudi dan Nasrani.[191]

Dari empat istilah penunjukan makna *ahl al-kitab*, ada sisi alter ego dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Satu sisi mereka dinilai positif dan mendapatkan simpatik, tetapi di sisi yang lain bahwa mereka juga dinilai negatif dengan tidak menerika *nubuwwah* dan Al-Qur'an. Dari sisi negatif inilah banyak ayat-ayat yang membicarakan larangan untuk ber-*muwâlah* (loyalitas) terhadap mereka. Namun, kelompok yang ada sisi baiknya justru diperbolehkan untuk ber-*muwâlah*.[192]

Nurcholish Madjid mengkritik bagi tokoh-tokoh muslim yang masih menganggap *Ahl al-Kitab* yang dinilai positif. Mereka justru menyebutnya sebagai muslim bukan lagi sebagai *Ahl al-Kitab.* Bahkan juga ada yang mengeneralisir kalangan *Ahl al-Kitab* mengingkari kerasulan Muhammad (*Nubuwwah*) dan Al-Qur'an. Ada juga kelompok yang loyalitas bila sikap mereka positif terhadap Nabi dan kepada kaum beriman, maka perlakuan kepada mereka oleh kaum beriman juga dipesan untuk tetap positif dan adil, yaitu selama mereka tidak memusuhi dan tidak pula merampas harta kaum beriman.[193]

Dalam hadis juga banyak membicarakan tentang *Ahl al-Kitâb*, yang pembahasannya mencakup eksistensi, watak, sikap dan perilaku mereka terhadap umat Islam, dan isyarat-isyarat tertentu bagaimana umat Islam memandang dan memperlakukan mereka. Ilustrasi tentang *Ahl al-Kitâb* dalam kitab tersebut dapat diklasifikasikan kepada kategori positif yang memandang *Ahl al-Kitâb* sebagai komunitas yang dihargai, dan kategori negatif yang memandang mereka sebagai komunitas yang terkesan "dimusuhi".

Adapun hadis-hadis kategori positif yang menghargai komunitas *Ahl al-Kitâb* antara lain menyangkut: a) sikap dan penghormatan Rasulullah terhadap jenazah Yahudi dan Nasrani; b) apresiasi positif terhadap *Ahl al-Kitâb*, yang mengimani Nabi Muhammad; c) perintah

---

[191] Tâhir Ibn 'Asyur, *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*, jilid 11, hal. 284

[192]Term *Muwālah* berasal dari kata *Waliyyun*, yang memiliki ragam makna. Semua peletakan makna bisa saja berubah dengan keadaan konteksnya atau intrakalimat yang menunjukan keadaan yang diinginkan. Keragaman makna yang begitu banyak, sehingga bisa diimplementasikan sesuai objek yang ditujukan. Semua makna ini berpusat kepada makna *al-Qurb* yaitu dekat, dan bisa dimaknai juga النَاصِرُ (penolong) yang tentunya memiliki kedekatan emosional yang ada keinginan untuk menolong. Lihat, Abû Zakariyâ Muhyiidin Yahya b. Syarif al-Nawawî *Tahdzîb al-Asmâ' wa al-Lughât,* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, t.th.), jilid 4, hal. 196

[193] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 77

menda'wahkan Islam secara damai; d)anjuran bersikap kritis terhadap akurasi informasi yang berasal dari mereka; e) perintah menjawab salam; f) serta tidak monolitiknya *Ahl al-Kitâb*.

Sedangkan hadis-hadis kategori negatif menyangkut: a) larangan mendahului mengucapkan salam; b) orang-orang Yahudi dan Nasrani akan masuk neraka karena ingkar terhadap kerasulan Muhammad; c) kecaman terhadap orang Islam yang berkonversi menjadi Yahudi dan Nasrani; d)manipulasi kitab mereka; e) tuntutan mereka atas karunia Tuhan yang dinilai lebih kepada umat Islam

Pembahasan ini perlu untuk dijadikan prinsip dasar, bahwa kalangan Yahudi dan Nasrani tidak bisa digeneralisir sebagai kelompok yang negatif, salah dan sesat. Seperti yang dijelaskan oleh Nurcholis, ia mengafirmasikan bahwa *Ahl al-Kitab* yang dinilai positif dan simpatik dalam Al-Qur'an tidak harus dipahami secara sempit. Menurutnya mencakup semua *Ahl al-Kitab* yang memiliki sikap dan perilaku sebagimana disebutkan dalam Al-Qur'an. oleh karenanya, Al-Qur'an tetap mengakui bahwa di antara mereka ada kelompok yang tetap berpegang teguh pada ajaran agamanya, meskipun sedikit jumlahnya.

b. Diversifikasi makna *Ahl al-Kitab*

Awal perkembangan Islam, khususnya pada masa Nabi saw, term *ahl al-kitâb* diartikan sebagai komunitas Yahudi dan Nasrani. Selain kedua komunitas itu, Al-Qur'an tidak menyebutnya sebagai *ahl al-kitâb*, terkadang menyebutkannya dengan istilah *musyrik* yang lebih umum, seperti kelompok Majusi, *'âbid al-awsân* (paganisme). Meskipun penyebutan yang berbeda, Nabi memperlakukan komunitas di luar *ahl al-kitâb* memiliki status yang sama sebagai manusia.

Identifikasi makna *ahl al-kitab* pada generasi Nabi sangat terbatas yaitu untuk kalangan Yahudi dan Nasrani. Penjelasan seperti ini juga ditemukan dalam kalangan Syafi'iyyah yang membatasi untuk kalangan Yahudi dan Nasrani dengan tambahan mereka merupakan etnis keturunan Israil. Dengan demikian, pengikut Yahudi dan Nasrani yang di luar keturunan Isra'il tidak dikategorikan sebagi *ahl al-kitâb*.

Dalam hal ini Imam Syafi'i memahami *ahl al-kitâb* sebagai komunitas etnis keturunan Isra'il, dan tidak memahaminya sebagai pengikut agama yang dibawa Nabi Musa dan Nabi Isa. Alasan bahwa Nabi Musa dan Nabi Isa diutus hanya untuk Bani Isra'il bukan untuk bangsa-bangsa lain di dunia sebagaimana Nabi Muhammad. Sehingga pengikut Yahudi dan Nasrani selain keturunan Bani Isra'il

tidak termasuk sebagai *ahl al-kitâb*.[194] Berbeda halnya dengan Quraish Shihab, ia tendensi memahami *Ahl al-Kitab* pada semua penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan, di mana pun dan dari keturunan siapa pun mereka. Ini berdasarkan penggunaan Al-Qur'an terhadap istilah tersebut yang hanya terbatas pada dua golongan itu, Yahudi dan Nasrani.[195]

Masih dengan pandangan ulama yang membatasi *Ahl al-Kitab* dengan Yahudi dan Nasrani. Al-Shahrastanî juga menyatakan bahwa pemeluk agama Yahudi dan Nasrani disebut sebagai *Ahl al-Kitâb*, sedangkan pemeluk Majûsî meskipun juga memiliki kitab suci tetapi tidak termasuk *ahl al-kitâb*. Bagi al-Sahrastani, mereka disebut sebagai *shibhu ahl al-kitâb*.[196]Al-Qâsimî juga demikian, serupa dengan pernyataan kalangan Syafi'iyah. Hanya saja al-Qâsimî tetap memasukkan etnis selain Isra'il yang menganut agama Yahudi dan Nasrani ke dalam cakupan *Ahl al-Kitâb*.[197]

Pandangan ini juga diikuti oleh Badran, menurutnya *ahl al-kitab* tidak hanya dibatasi kepada keturunan Israel, tetapi juga keturunan di luar Israel yang mereka masuk agama Yahudi dan Nasrani.[198] Begitu juga dengan al-Tabarî merumuskan makna *ahl al-kitâb* sebagai pemeluk agama Yahudi dan Nasrani dari keturunan manapun dan siapapun, baik dari keturunan langsung bangsa Israel maupun tidak.[199] Sayyid Qutub juga demikian, *ahl al-kitâb* adalah penganut agama Yahudi dan Nasrani dari dulu sampai sekarang, dari masa kapan pun dan dari suku bangsa manapun.[200]

Perumusan makna yang dibuat ulama yang telah disebutkan hanya dibatasi kepada pengikut Yahudi dan Nasrani, terlepas dari identifikasi kelompok melalui keturunan asli atau tidak. Perkembangan selanjutnya, sebagian ulama memberikan perumusan kategorisasi yang berbeda. Seperti Ibn Ḥazm yang memasukkan

---

[194] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Pesoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hal. 367

[195] M. Quraish Shihab, Wawasan al-Qur'an, Mizan, Bandung, 1996, hal. 368

[196] Al-Sahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirtu: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), hal. 257

[197]Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî*, (Kairo: Îsâ 'l-Bâbî al-Ḥalabî, 1958), jilid 4, hal. 1863.

[198] Badrân Abû al-Aynayn Badrân, *al-Alâqāh al-Ijtimâ'iyyah bayna al-Muslimîn wa Ghair al-Muslimîn fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Yahûdiyyah wa al-Nashraniyyah wa al-Qânûn* (Beirut: Dâr al-Nahdah, 1984), hal. 41.

[199] Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1992), Jilid 3, hal. 321.

[200] Sayyid Qutub, *Tafsîr fî Zhilal al-Qur'ân,* (Dâr al-'Arabiyah, t.th), Jilid 1, hal. 135.

kelompok Majusi ke dalam *ahl al-kitâb*. Menurutnya kelompok Majusi ditunjuk sebagai *ahl al-kitâb* karena kepercayaan mereka terhadap kenabian Zaradas.[201] Oleh karena itu, Ibn Ḥazm tidak membatasi *ahl al-kitâb* hanya kelompok Yahudi dan Nasrani saja.

Rasyîd Ridhâ juga demikian, bahwa *ahl al-kitâb* bukan dispesifikasi kepada komunitas Yahudi dan Nasrani saja, tetapi juga menunjuk kepada makna yang lebih umum, bisa mencakup pada komunitas lain. Ia juga mengemukakan beberapa kriteria *ahl al-kitâb*, yaitu diutusnya seorang Rasul, dan memiliki kitab suci.[202]

Sementara itu, menurut al-Maududi, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat diduga sebagai kitab suci *samawî*, maka mereka juga tercakup dalam pengertian *ahl al-kitab*, seperti halnya orang-orang Majusi. Pada perkembangannya, pendapat itu diperluas lagi oleh para mujtahid (pakar-pakar hukum) kontemporer, sehingga mencakup pula penganut agama Budha dan Hindu, dan dengan demikian, wanita-wanita mereka pun boleh dikawini oleh pria Muslim.[203]

Pandangan ini diikuti juga oleh Muhammad Arkoun. Ia berkesimpulan melalui analisis dekonstruksi pemikiran yang lama. Arkoun menyebutnya dengan istilah Masyarakat Kitab. Menurutnya selama ini umat Islam kebanyakan memahami konsep *ahl al-kitâb* sebatas kepada komunitas Yahudi dan Nasrani saja, atau ada sebagian kelompok menambahkan komunitas Majusi dan Shâbi'în. Menruutnya term *ahl al-kitâb* di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada komunitas yang berkitab di luar Islam. Namun, istilah tersebut dipahami sebagai Yahudi dan Nasrani dan pemahaman ini sudah menjadi popularitas.[204]

Menurut Arkoun, istilah Masyarakat Arab lebih tepat karena mengandung makna dan klasifikasi yang lebih luas, yaitu seluruh komunitas masyarakat yang memiliki kitab, terlepas bagaimana kemudian kitab suci mereka dipahami sebagai sesuatu yang menyimpang.

Diversifikasi perumusan makna *ahl al-kitab* sampai saat ini menjadi bahan diskusi penting dalam kajian tafsir. Genesis perumusan makna dimulai dari kelompok Yahudi dan Nasrani saja.

---

[201] Ibn Hazm, *Al-Fashl al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal*, (Beirut: Dâr al-Jayl, 1996), Jilid 1, hal. 139

[202] Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr,* (Kairo: Dār al-Manār, 1947), Jilid 3, hal. 258

[203] M. Quraish Shihab, Wawasan al-Qur'an, Mizan, Bandung, 1996, hal. 367

[204] Muhammad Arkoun, "Pemikiran Tentang Wahyu: Dari Ahlul Kitab hingga Masyarakat Kitab", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 2, (1999), hal. 46.

Kemudian diperluas maknanya, menjadi kelompok yang memiliki kitab suci, sampai kepada pemahaman bahwa *ahl al-kitab* adalah bagi kelompok-kelompok di luar agama Islam. Artinya semua agama bisa disebut sebagai *ahl al-kitab*.

D. Karakteristik Hukum Nikah Beda Agama di Indonesia

Pembentukan hukum tidak bisa dilepaskan dari sistem budaya hukum, termasuk di Indonesia. Heterogenitas agama, suku dan ras menformat dinamika hukum yang berkembang. Keberagaman ini lah yang menjadikan fundamen perubahan kebudayaan dan merupakan sifat utama darinya. Kebudayaan selalu berubah dengan munculnya gagasan baru pada masyarakat pendukung kebudayaan itu. Secara garis besar, munculnya perubahan itu terjadi karena dipengaruhi oleh faktor-faktor internal yang muncul di dalam masyarakat pendukung kebudayaan itu sendiri, seperti munculnya inovasi ide-ide dan gagasan baru di dalam masyarakat.[205]

Lawrence Milton Friedman menjelaskan, bahwa budaya hukum adalah nilai-nilai yang mempengaruhi bekerjanya hukum di suatu negara. Ia mengklasifikasikan tiga komponen penting dalam sistem hukum, yaitu substansi, struktur, dan budaya hukum.[206] Ketiga unsur ini menurut Lawrence di dalam hukum Amerika Serikat tersusun dari yang pertama adalah struktur hukum kemudian diikuti dengan substansi dan budaya hukum. Menurut Lawrence**,** ada tiga unsur atau komponen dalam sistem hukum, atau biasa disebut *Three Elemens of Legal Sistem*, merupakan faktor yang mempengaruhi penegakan hukum, yaitu komponen struktur, komponen substansi, dan komponen kultur atau budaya hukum. Ketiga komponen tersebut membentuk satu kesatuan yang bulat dan utuh, serta saling koherensi, atau biasa disebut dengan sistem.[207]

Menurutnya, komponen struktur adalah: *the structure of a system its skeletal framework; it is the permanent shape, the institutional body of the system, the tough, rigid bones that keep the process folowing within bounds*.

---

[205] Sjafri Sairin, "Masyarakat dan Dinamika Kebudayaan", *Makalah Internship Filsafat Ilmu Pengetahuan* UGM Yogyakarta, 2-8 Januari 1997, hal. 3

[206] Lawrence M. Friedman, *Hukum Amerika Sebuah Pengantar,* terjm. Wishnu Basuki (Jakarta: Tatanusa, 2001), hal. 9.

[207] Sistem hukum dalam pandangan J.H. Merryman, sebagai "*Legal system is an operating set of legal institutions, procedures, and rules",* artinya, dalam teori ini sistem hukum merupakan satu perangkat operasional yang meliputi institusi, prosedur, dan aturan hukum. Sistem yang dimaksud di sini adalah sistem hukum, bahwa di dalam dunia hukum pun menganut sistem. Hukum tanpa ada sistem, maka penegakan hukum tidak dapat dilaksanakan, karena itu semua elemen-elemen dalam hukum harus saling bekerja sama dalam satu kesatuan untuk mencapai tujuan hukum. Lihat, Ade Maman Suherman, *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum,* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hal. 4-5

Struktur adalah bagian dari sistem hukum yang bergerak di dalam suatu mekanisme, berkaitan dengan lembaga pembuat undang-undang, pengadilan, penyidikan, dan berbagai badan yang diberi wewenang untuk menerapkan dan menegakkan hukum. Struktur adalah kerangka atau rangkanya sistem hukum, bagian yang tetap bertahan, bagian yang memberikan semacam bentuk dan batasan terhadap keseluruhan bangunan hukum. Struktur hukum termanifestasikan dalam bentuk lembaga-lembaga atau individu petugas pelaksana lembaga tersebut. Lawrence memberi contoh struktur sebagai Mahkamah Agung Amerika Serikat dengan sembilan Hakim Agung di dalamnya. Struktur hukum ini termasuk di dalamnya struktur institusi-institusi penegak hukum, Seperti Kepolisian, Kejaksaan, dan Pengadilan.

Komponen struktural adalah bagian dari sistem hukum yang bergerak dalam suatu mekanisme. Seperti lembaga pembuat undang-undang, pengadilan dan berbagai badan yang diberi wewenang untuk menerapkan dan menegakkan hukum. Perubahan struktur dari sistem hukum tersebut berjalan dengan kecepatan berbeda. Secara kelembagaan, sistem hukum yang berlaku di Indonesia, terdiri atas beberapa struktur hukum, meliputi Badan Peradilan, Kepolisian, Badan Penuntutan (Kejaksaan), Lembaga Pemasyarakatan, Penasihat Hukum, Konsultan Hukum, serta badan-badan penyelesaian sengketa hukum diluar pengadilan.

Komponen kedua adalah substansi, *the substance is composed of substantive rules and rules about how institution should be have*. Substansi adalah aturan, norma, dan pola perilaku nyata manusia yang berada dalam sistem tersebut. Atau dapat dikatakan sebagai suatu hasil nyata, produk yang dihasilkan, yang diterbitkan oleh sistem hukum tersebut. Elemen substansi meliputi peraturan-peraturan sesungguhnya, norma dan pola perilaku dari orang-orang di dalam sistem tersebut. Hasil nyata ini dapat berbentuk *inconcreto*, atau norma hukum individu yang berkembang dalam masyarakat, hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*), maupun hukum *inabstracto*, atau norma hukum umum yang tertuang dalam kitab undang-undang (*law in books*).

Komponen ketiga adalah budaya hukum, *the legal culture, system-their beliefs, values, ideas, and expectation*. Budaya hukum adalah sikap manusia terhadap hukum dan sistem hukum, kepercayaan, nilai, pemikiran, serta harapannya. Kultur atau budaya hukum berupa sikap tindak masyarakat beserta nilai-nilai yang dianutnya. Atau dapat juga dikatakan, bahwa budaya hukum adalah keseluruhan jalinan nilai sosial yang berkaitan dengan hukum beserta sikap tindak yang mempengaruhi hukum, seperti adanya rasa malu, rasa bersalah apabila melanggar hukum dan sebagainya

Budaya hukum juga merupakan unsur yang penting dalam sistem hukum, karena budaya hukum memperlihatkan pemikiran dan kekuatan masyarakat yang menentukan bagaimana hukum tersebut ditaati, dihindari,

atau disalahgunakan. Lawrence menjelaskan pentingnya budaya hukum. Menurutnya, budaya hukum adalah suasana pemikiran sosial dan kekuatan sosial yang menentukan bagaimana hukum digunakan, dihindari, atau disalahgunakan. Tanpa budaya hukum, sistem hukum itu sendiri tidak berdaya. Permasalahan budaya hukum tidak hanya dapat ditangani dalam satu lembaga saja, tetapi perlu penanganan secara simultan dan antar departemen.[208]

1. Regulasi Politik Hukum Nikah Beda Agama di Indonesia

Hukum pada hakikatnya merupakan produk politik yang dihasilkan oleh parlemen yang dibentuk dari isu-isu dan lingkungan politik sesuai dengan diversifikasi struktur iklim politiknya. Dalam proses pembuatan regulasi hukum memiliki stratifikasi sampai disahkan, bahkan undang-undang hanya sebagai huruf mati yang di atas kertas. Solusinya perlu ada evaluasi terhadap hukum dan perundang-undangan akan mengahasilkan politik hukum yang baik sesuai keadilan dan HAM.[209] Pembentukan hukum dilakukannya evaluasi dalam pembaharuan politik hukum yang diharapkan setiap produk yang tidak relevan dan bertentangan dengan kesadaran masyarakat dibaharui dan didekontruksikan yang bertujuan untuk kemajuan masyarakat".[210]

Satjipto Rahardjo dalam tulisannya tentang relasi antara subsistem politik dan subsistem hukum menyatakan bahwa politik pada tataran empirik sangat menentukan bekerjanya hukum. Politik memiliki konsentrasi energi yang lebih besar sehingga berdampak pada hukum yang selalu berada pada posisi yang lemah.[211] Sejalan dengan pernyataan Mahfud MD, bahwa konfigurasi politik tertentu ternyata selalu melahirkan karakter produk hukum tertentu pula. Pada saat konfigurasi politik tampil secara demokratis, maka karakter produk hukum yang dilahirkannya tendensi responsif atau populistik. Sedangkan ketika konfigurasi politik bergeser ke sisi yang otoriter, maka produk hukum yang lahir lebih berkarakter konservatif atau ortodoks. Maka,

---

[208] Lawrence M. Friedman, "What is Legal System" dalam American Law, (London : WW Noprton and Company, 1984). Baca terjemahannya Lawrence M. Friedman, *Hukum Amerika Sebuah Pengantar,* terjm. Wishnu Basuki (Jakarta: Tatanusa, 2001), hal. 9-15

[209] Dayu Aqraminas, *Perlindungan Korban Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual dan Hubungannya Dengan Konvensi Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan,* (Pamulang: Thesis Magister, 2022), hal. 1

[210] Bachtiar, "Urgensi Politik Hukum Keuangan Negara Sesuai Isi Jiwa UUD 1945", *EDUKA Jurnal Pendidikan Hukum Bisnis*, Vol. 1, No. 1, (2016), hal. 50-51

[211] Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, (Bandung: Alumni, 1983), hal. vii

perkembangan karakter produk hukum akan senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh perkembangan konfigurasi politik.[212]

Pengaruh politik hukum ini juga masuk dalam area penyesunan regulasi undang-undang perkawinan di Indonesia. Salah satunya pengaruh doktrin agama yang mempengaruhi hukum perkawinan.[213] Pembahasan tentang regulasi nikah beda agama sampai saat ini masih menyimpan perdebatan di berbagai kalangan, termasuk di kalangan Islam di Indonesia. Ini merupakan hal yang wajar, karena memahami teks Al-Qur'an berdasarakan *ijtihadî* tentu akan menghasilkan pemahaman dan kesimpulan yang berbeda-beda. Itu sebabnya, tentang pernikahan beda agama ini menjadikan *argument dichotomy* yang bersebrangan, antara sah dan tidak sah. Hal inilah yang menjadi dorongan agar peran negara diperlukan.

Menurut Tedi Kholiludin, negara tidak mempunyai otoritas dalam mengatur persoalan keagamaan masyarakat. Namun, di sisi lain ia membenarkan peran yang dimainkan negara atas dasar *consent* (kesepakatan) yang diberikan oleh masyarakat melalui pembatasan kekuasaan negara. Dalam peran yang dijalankan atas dasar *consent* tersebut, negara memegang otoritas (*being an authority*) untuk mengatur kehidupan beragama. Kondisi tersebut, menurut Tedi, akan berbeda ketika negara dipahami sebagai pemangku otoritas (*being in authority*).[214]

Oleh karena itu, perlu diidentifikasi kembali terkait paradigma hubungan negara dan agama di Indonesia.[215] Ini perlu untuk menentukan substansi hukum yang memuat tentang kesepakatan yang diberikan oleh masyarakat. Ada tiga paradigma hubungan agama dengan negara;

a. Paradigma integralistik

   yaitu hubungan agama dan negara yang tidak terjadi dikotomis, justru menyatu (*integrated*). Simplifikasi paradigma ini adalah penyatuan agama dan negara sekaligus. Negara tidak hanya lembaga

---

[212] Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hal. 1-2

[213] Noryamin Aini, *Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives*, (BYU L, 2008), hal. 689

[214] Tedi Kholiludin, *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus "Agama Resmi"dan Diskriminasi Hak Sipil*, (Semarang: Rasail Media Group, 2009), hal. 85

[215] Thomas S. Kuhn memaknai istilah paradigma sebagai suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*). Paradigma juga merupakan suatu model pemecahan masalah. Paradigma bisa muncul dari ide seseorang, dan divalidasi kebenarannya secara komunal. Dengan begitu, seorang pemikir telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap sebuah paradigma, maka paradigma tersebut bisa menjadi keilmuan yang diakui, atau menempatkan posisi "*normal science*". Thomas S. Kuhn, *The Stucture of Scientific Revolutions*, (Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 1970), hal. 23-24.

politik tetapi juga lembaga keagamaan sekaligus. Penyatuan ini masyarakat tidak bisa membedakan mana aturan negara dan mana aturan agama. Pola pikira paradigma ini rakyat harus menaati segala ketentuan dan peraturan negara sekaligus agama.[216]

Agama dan negara dalam hal ini tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Sistem pemerintahan model paradigma ini adalah sistem negara yang diselenggarakan atas dasar kedaulatan Illahi.[217] Paradigama diikuti oleh kalangan fundamentalisme Islam,[218] seperti Abu A'la al-Maudûdî yang memahami negara harus diorientasikan pada nilai-nilai Islam. al-Maudûdî menganggap negara Islam harus di dasarkan pada pada empat prinsip dasar yaitu; mengakui kedaulatan tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad SAW, memiliki status wakil tuhan, dan menerapkan musyawarah.[219] Menurutnya syariat Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara. Syariat Islam adalah suatu sistem yang sempurna, meliputi seluruh aspek kehidupan dan

---

[216] Marzuki Wahid & Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LkiS, 2001), hal. 2.

[217] Mereka menyebutnya dengan Dâr al-Islâmiyyah. Jasser Auda, *al-Daulah al-madaniyyah*, (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar, 2015

[218] Menurut Jasser Auda istilah seperti fundamentalis ini merupakan labelisasi pada masa kontemporer, istilah ini bukanlah berasal dari bahasa Islam. Berbeda dengan Azyumardi Azra, la membagi ke dalam dua tipologi, fundamentalisme Islam pra-modem dan kontemporer. Fundamentalisme Islam pra-modern muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Islam sendiri. Oleh karena Itu, gerakannya lebih *genuine* dan berorientasi ke dalam umat Islam sendiri. Gejala ini terlihat utamanya dalam konteks munculnya gelombang yang sering disebut sebagai kebangkitan Islam (*Islamic Revivalism*). Tipologi kedua, fundamentalisme kontemporer atau bisa disebut sebagai neo-fundamentalisme, bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik, dan ekonomi Barat baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir muslim. Dalam konteks ini, Maryam Jameelah dan 'Abd al-Qodir al-Sufi yang sering dijuluki penulis kaum fundamentalis misalnya, menuduh tokoh-tokoh modenisme Islam khususnya tokoh Mesir yang berpengaruh seperti Sayyid Jamal al-Dīn Afghani, Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan sebagai *agen imperialisme Barat*. Sementara Al-Sufi secara khusus melemparkan tuduhan bahwa pelopor-pelopor modernisme itu adalah agen *Free Masonry*. menurutnya, kelompok ini sengaja dibentuk sebagai diperalat oleh organisasi rahasia kaum Yahudi itu untuk merusak Islam dan melemahkan kaum muslimin dari dalam Islam. Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 114. Azyumardi Azra, Memahami Gejala Fundamentalisme, *Jurnal llmu dan Kebudayaan: Ulumul Quran,* IV, No. 3, (1992), hal. 18. Dan Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina. 1999), hal. 6-7. Bandingkan penjelasan dalam *Muwaffaq Banī al-Marjah: Ṣahwah al-Rajul al-Marīd*, (Kuwait: al-Nasyar al-Tauzī' wa al-'Ilān, 1984), hal. 348

[219] Abu A'la al-Maudûdî, *Polical Theory Of Islam, dalam Khusrshid Ahmad (ed), Islamic Law and Contitution*, (Lahore: tp, 1967), hal. 243. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001), hal. 141- 142.

tatanan kemasyarakatan. Ia berpendapat bahwa pendirian negara Islam di letakkan dalam fondasi tauhid, risalah dan khilafah.[220]

Paradigma ini juga diikuti oleh kalangan Syi'ah.[221] Dalam sistem pemerintahannya, lembaga politik harus didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan. Syi'ah membentuk sistem negara teokratis yang diartikan sebagai kekuasaan berada di tangan Tuhan secara mutlak, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (Syariah). Sistem pemerintahan ini diikuti oleh negara Iran yang populasi Islamnya mayoritas pengikuti Syi'ah. Menurut kalangan mereka seperti Ayatullah Khomeini, menjelaskan bahwa Negara Islam menetapkan hukum sesuai ketentuan Tuhan. Tidak boleh dari seseorang yang berhak menetapkan hukum, serta hukum yang berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.[222]

Di Indonesia juga ditemukan pemikiran seperti ini, misalnya Muhammad Natsir. Dalam pandangannya bahwa urusan kenegaraan merupakan suatu bagian yang tak dapat dipisahkan dari Islam (*integreerend deel*), menurutnya negara bukanlah tujuan tapi instrumental, dan pada prinsipnya negara merupakan bagian yang tak terpisahkan dari Islam itu sendiri.

Javier Gil Pérez menjelaskan, pemikiran Muhammad Nasir terlihat ketika terjadi perdebatan dalam menentukan konsep negara Indonesia. Menurut Javier, kelompok Islamis membela pencantuman Islam sebagai agama resmi negara, dan juga pendirian negara Islam. Menurutnya ada tiga argumen yang diberikan untuk mempertahankan posisi mereka; (1) Karakter totalitas (*kaffah*). Islam dianggap sebagai sistem integral yang mencakup semua aktivitas manusia dan akibatnya tindakan pemerintah tidak bisa lepas dari fakta tersebut. (2) Superioritas moral Islam dibandingkan dengan ideologi dan agama lain. Mereka mempertahankan Islam sebagai agama yang pasti. (3) populasi penduduk Indonesia 85 % memeluk agama Islam, maka sudah menjadi keharusan bahwa Islam adalah agama resmi Negara.

---

[220] Abul A'la al-Maudûdî, *al-Hukûmah al-Islâmîyah*, (Kairo: al-Mukhtâr al-Islâmî, 1980), hal. 22.

[221] Menurut Al-Sahrastanî, Syi'ah adalah

الذين شايعوا عليا عليه السلام علي الخصوص و قالوا بأمامته نصا

Mereka adalah pendukung sahabat Ali r.a. secara totalitas, mereka menyebutnya sebagai imam yang memiliki legalitas yang kuat (menggunakan *nash*). Bahkan mereka menyakini, bahwa tidak ada seorang yang bisa menjadi imam selain dari keturunannya. Al-Sahrastanî, *al-Milal wa al-Nihal*, hal. 144.

[222] Imam Khomeini, *Islam and Revolution, Writing and Declaration of Imam Khomeini*. Terjemahan dan anotasi Hamid Algar, (Berkeley: 1981), hal. 55.

Hal inilah yang kemudian hasrat dari Muhammad Natsir yang hendak deklarasi dengan ungkapan.

> "Negara bukanlah tujuan, melainkan alat. Pada prinsipnya, masalah-masalah Negara adalah bagian integral dari Islam. Pancasila sebagai falsafah Negara bagi kita (masyarakat Islam) gelap dan tidak ada artinya bagi jiwa masyarakat Islam yang sudah mempunyai ideologi yang jelas, pasti dan lengkap, yang sudah ada di dalam hati bangsa Indonesia sebagai inspirasi yang hidup dan sebagai sumber kekuatan, itulah Islam. Untuk mengubah ideologi Islam menjadi Pancasila, bagi umat Islam, berarti memasuki kekosongan."

Muatan hukum di Indonesia tidak mengikuti paradigma Integralistik. Indonesia menjadi negara kesepakatan (*al-mîtsâq*) untuk semua kalangan agama, etnis, dan budaya.

b. Paradigma simbiotik

Paradigman ini yang menjadikan agama dan negara saling mengisi, saling memerlukan dan timbal balik (resiprokalitas). Agama memerlukan negara karena dengan negara, agama dapat berkembang, sebaliknya, negara juga memerlukan agama karena dengan agama dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual. Negara dan agama tidak saling mengatasi atau membawahi, tetapi tidak dipisahkan secara mutlak.[223] Indonesia lebih tepatnya mengikuti paradigma simbiotik. Banyak temuan hukum yang memuat relasi dan berorientasikan kepada agama.

Masykuri Abdillah membagi kelompok ini kedalam tiga orientasi, (1) pelaksanaan syariah secara formal untuk hukum-hukum privat tertentu, salah satunya hukum perkawinan yang diatur secara holistik di hukum keluarga. (2) pelaksanaan syariat Islam secara subtantif, seperti hukuman mati bagi tindak pembunuhan yang dimana secara materil sama hukumannya dengan *qisas*. (3) pelaksanaan syariat Islam secara esensial, jika pelaksanaan syariat Islam secara subtantif sulit untuk diwujudkan dalam konteks sekarang, misalnya hukuman penjara bagi tindak pidana pencurian, secara esensial telah sesuai dengan jiwa hukum Islam, bahwa pencurian merupakan yang harus dikenakan sanksi. Kelompok ini menjadikan ajaran Islam sebagai sumber etika moral atau input bagi pembangunan hukum nasional dan kebijakan publik lainnya.[224]

c. Paradigma sekularistik.

Paradigma ini memisahkan agama atas negara dan memisahkan negara dari agama. Dengan pengertian ini secara tidak langsung akan menjelaskan bahwa paradigma ini menolak kedua paradigma

---

[223] Kuntowijoyo, Id*entitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 191-193. Marzuki Wahid & Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hal. 24-26

[224] Maskuri Abdillah, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*, (Jakarta: Renaisan, 2005), hal. 7

sebelumnya. Dalam konteks Islam, paradigma ini menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam pada bentuk negara tertentu. Lebih jelasnya, negara dan agama terpisah masing-masing mempunyai fungsi sendiri dan wilayah sendiri. Agama di wilayah privat (pribadi), sedangkan negara di wilayah publik (sosial).[225]

Menolak hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara.[226] Sebagai gantinya paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Dari ketiga paradigma ini, Indonesia tendensi keapda simbotik, yaitu agama dan negara saling mengisi kekosongan. Salah satu tentang perkawinan. Negara Indonesia membentuk hukum perkawinan atau hukum keluarga dengan format atau model penerapan hukum keluarga Islam yang telah direformasi dengan berbagai proses legislasi modern. Format seperti ini banyak diimplementasikan di beberapa negara Asia Selatan dan Tenggara, seperti Brunei, Malaysia, dan Indonesia dan Singapura. Selain itu juga ditemukan sistem format hukum keluarga Islam antara lain; Libanon, Jordania, Algeria, Iran, yang telah mereformasi hukum keluarga Islam baik dari segi materi maupun pada aspek regulatori, dengan mengadopsi sistem hukum modern.[227]

Melalui tiga paradigma tersebut, Indonesia tendensi dengan paradigma simbiotik yang diartikan saling mengisi. Misalnya tentang keabsahan perkawinan merupakan domain agama melalui lembaga atau organisasi keagamaan yang berwenang atau memiliki otoritas memberikan penafsiran keagamaan. Peran negara dalam hal ini menindaklanjuti hasil penafsiran yang diberikan oleh lembaga atau organisasi tersebut. Misalnya negara hadir dengan memberikan pencatatan perkawinan dalam rangka memberikan kepastian dan ketertiban administrasi kependudukan sesuai dengan semangat Pasal 28D ayat (1) UUD 1945.

Perkawinan merupakan bagian dari bentuk ibadah sebagai suatu ekspresi beragama. Dengan demikian, perkawinan dikategorikan sebagai forum eksternum di mana negara dapat campur tangan sebagaimana

---

[225] Marzuki Wahid & Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hal. 28

[226]Muhammad A. al-Buraey, *Islam Landasan Alternatif Adminstrasi Pembangunan*, (Jakarta: Rajawali Press, 1986), hal. 137-140

[227] Abd. Rozak A. Sastra, *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama: Perbadingan beberapa Negara,* (Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, 2011), hal. 33

halnya dengan pengelolaan zakat maupun pengelolaan haji. Peran negara bukanlah membatasi keyakinan seseorang melainkan lebih dimaksudkan agar ekspresi beragama tidak menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama yang dianut. Perkawinan merupakan salah satu bidang permasalahan yang diatur dalam tatanan hukum di Indonesia.

Segala tindakan dan perbuatan yang dilakukan oleh warga negara termasuk dalam hal menyangkut urusan perkawinan harus taat dan tunduk serta tidak bertentangan atau melanggar peraturan perundang-undangan. Peraturan perundang-undangan mengenai perkawinan dibentuk untuk mengatur dan melindungi hak dan kewajiban setiap warga negara dalam kaitannya dengan perkawinan. Adanya pengaturan demikian sejalan pula dengan Pasal 28J UUD 1945 bahwa dalam menjalankan hak yang dijamin UUD 1945, setiap warga negara wajib tunduk terhadap pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan dan penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain serta untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis berdasarkan hukum.

Negara hadir dalam kasus perkawinan saja tidak sampai menjadi penafsir agama bagi keabsahan perkawinan. Dalam hal ini negara menindaklanjuti hasil penafsiran lembaga atau organisasi keagamaan untuk memastikan bahwa perkawinan harus sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing. Hasil penafsiran tersebut yang kemudian dituangkan oleh negara dalam peraturan perundang-undangan. Dengan demikian yang membuat penafsiran keabsahan perkawinan beda agama tetaplah pemuka agama. Dalam hal ini yang telah disepakati melalui lembaga atau organisasi keagamaan, bukan penafsiran yang dilakukan oleh individu yang dapat menimbulkan ketidakpastian hukum. Cara berpikir seperti ini merupakan paradigma simbiotik, peran agama perlu untuk berkonsultasi terhadap pemuka agama, begitupun sebaliknya.

Bertumpu pada penjelasan di atas, bab ini akan difokuskan pada konfigurasi politik hukum pernikahan beda agama sebagai upaya memahami bagaimana sejarah hukum perkawinan di kelola di Indonesia

1) Polemik Undang-undang Perkawinan

Pembentukan hukum perkawinan nasional di mulai pada tahun 1950, dengan tanpa menghiraukan hukum agama. Barulah pada tahun 1952, Menteri Agama membentuk panitia penyusun draf Rencana Undang-Undang (RUU) Perkawinan dari kelompok agamawan. Kelompok ini membatalkan tujuan awalnya dan menggantikannya dengan perumusan draf yang didasarkan pada hukum agama yang berbeda-beda. Di tahun 1954, panitia ini

menyelesaikan tugasnya dengan hasil draf peraturan perkawinan yang sesuai dengan agama Islam. Draf tersebut tidak selesai di bahas di DPR hingga tahun 1958, karena terdapat problem *counter group* dari kelompok nasionalis yang secara keagamaan bersikap netral. Kemudian, upaya baru dapat dilakukan oleh pemerintah dengan menyerahkan dua draf RUU Perkawinan ke DPR di tahun 1967 draf UU Perkawinan Muslim dan di tahun 1968 UU Perkawinan yang didasarkan pada prinsip-prinsip hukum agama yang bisa diimplementasikan untuk seluruh kelompok keagamaan. Perdebatan legislatif tentang RUU Perkawinan sejak tahun 1967 hingga 1970 tidak membuahkan hasil.[228]

Kegagalan tersebut disebabkan terjadinya konflik kepentingan antara berbagai kelompok. Di satu pihak, kelompok yang beragama Islam menginginkan adanya hegemoni hukum Islam dalam RUU tersebut, namun di pihak lain dari beberapa kelompok beragama selain Islam tidak menginginkan adanya hegemoni hukum Islam. Kelompok yang kedua menginginkan hukum perkawinan yang bisa mengakomodir kepentingan pihak minoritas yang sesuai dengan kondisi sosial, politik dan kehidupan ekonominya. Kelompok Tionghoa cenderung menolak upaya unifikasi tersebut karena akan menempatkan mereka setara dengan kelompok yang lain apabila prinsip-prinsip hukum Islam diterapkan kepada mereka. Pemerintah mengajukan draf RUU Perkawinan yang baru ke DPR pada tanggal 31 Juli 1973, setelah terjadi kegagalan tersebut. Pengajuan draf baru ini juga masih belum terlepas dengan kontroversi, terutama dari kalangan masyarakat Muslim, karena mereka tidak turut diajak membicarakan RUU tersebut.[229] Lebih dari itu, pihak Muslim merasa bahwa draf RUU terbaru bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam dan dianggap menegasikan pengaruh Islam dalam negara Indonesia.

Beberapa pasal yang dianggap kontroversi dalam RUU Perkawinan di antaranya: (1) Pasal 2 ayat (1) yang menekankan pencatatan sipil penting untuk keabsahan perkawinan bagi umat Islam; (2) Pasal 3 dan 40, menekankan bahwa perceraian umat Islam

---

[228] Lihat Cora Vreede-De Stuers, "A Propos du R.U.U.: Histoire d'une Legislation Matrimoniale," Archipel 8, 1974, sebagaimana dikutip oleh Nani Soewondo, "The Indonesian Marriage Law and Its Implementing Regulation," *Archipel*, Vol. 13 (1977): 283-294, 284-5, https://www.persee.fr/docAsPDF/arch_0044-8613_1977_num_13_1_1344.pdf

[229] Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: LSI, 1987), hal. 190. June S. Katz & Ronald S. Katz, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural and Legal System," *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 23, No. 4 (1975): 653-681.

harus dilaksanakan di Pengadilan Negeri dan poligami harus dengan izin dari Pengadilan Negeri; (3) Pasal 11 ayat (2) yang menekankan bahwa perkawinan beda agama tidak dihalangi; (4) Pasal 8 huruf (c) dan Pasal 62 yang melihat status anak adopsi sama dengan status anak kandung; (5) Pasal 13 dan 49 yang memberi legalitas untuk pertunangan dan menekankan bahwa kehamilan dalam masa pertunangan dapat diakui jika pihak laki-laki akan menikahi perempuan tersebut dan akan memberikan status anak sah bagi anak yang dilahirkan nantinya.[230]

Terlepas dari beberapa pasal yang dianggap kontroversi oleh kalangan Muslim, perdebatan juga terjadi dalam pembahasan Pasal 2 ayat (1) RUU Perkawinan, tentang istilah kepercayaannya itu yang sebenarnya merupakan rumusan kompromi sebagai akibat dari terjadinya pasal karet (Tarik-menarik) kepentingan politik pada saat dibahasnya RUU Perkawinan di DPR. Terdapat kelompok yang memiliki keinginan agar menjadikan tatacara perkawinan menurut aliran kepercayaan diakui sebagaimana halnya agama agar menjadi landasan penentu bagi sahnya perkawinan yang dilangsungkan oleh orang yang menganutnya. Pada mulanya gagasan ini ditolak oleh mayoritas anggota DPR maupun pemerintah berdasarkan alasan aliran kepercayaan bukanlah agama; melainkan hanya sekedar kebudayaan yang oleh karenanya tidak dapat dijadikan dasar hukum pelaksanaan perkawinan sesuai dengan amanat GBHN dan pandangan hidup bangsa Indonesia. Namun pada akhirnya, rumusan kompromi itu diterima sebagai upaya mencegah terjadinya *deadlock* kembali dalam pengesahan RUU Perkawinan.[231] Upayanya untuk menghindari perdebatan lebih lanjut, Presiden Soeharto akhirnya sepakat dengan Fraksi Persatuan Pembangunan di DPR untuk mengubah pasal-pasal yang bertentangan dengan hukum Islam. Revisi terhadap RUU Perkawinan pun dilakukan oleh DPR hingga tanggal 22 Desember 1973, dan disahkan menjadi UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sebagaimana ditandatangi oleh Presiden

---

[230] Azyumardi Azra, "*The Indonesian Marriage Law of 1974: An Institutionalization of Social Changes*" dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra (ed.), *Sharia and Politics in Modern Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003), hal. 82. Lihat juga Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 198

[231] menurut Azhary, Upaya dalam penerimaan itu masih mesnyimpan kontroversi, sebab secara psikologis peletakan derivasi kepercayaannya setelah kata agama menyebabkan kata tersebut tidak memiliki makna apapun, sehingga bisa saja dikesampingkan. H.M. Thahir Azhary, *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks KeIndonesiaan: Proses Penerapan Nilai-Nilai Islam dalam Aspek Hukum, Politik dan Lembaga Negara*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 94

pada tanggal 2 Januari 1974. Sebagai aturan pelaksanaannya, ditetapkan juga Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 yang mengatur tentang prosedur pelaksanaan perkawinan dan perceraian.

Adanya UU Perkawinan tersebut menjadi regulasi yang sah dari perspektif hukum negara. Kata sah menurut hukum yang berlaku adalah ketika perkawinan itu dilaksanakan sesuai dengan tata tertib yang berlaku menurut aturan perkawinan UU No. 1 tahun 1974. Kriteria sah dan legalnya suatu perkawinan menurut perundang-undangan ini terletak pada dua aturan: (1) Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masingmasing agama dan kepercayaannya, dan (2) tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.10 Selanjutnya, ditegaskan pula bahwa tidak adanya perkawinan di luar hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu, sesuai dengan Pasal 29 UUD 1945, yang berbunyi: (1) Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa; dan (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu.

Namun pembahasan regulasi ini mendatangkan persoalan baru dan menjadi rumit ketika berhadapan dengan kasus perkawinan bagi pasangan beda agama. Kasus perkawinan beda agama sebelum berlakunya undang-undang perkawinan tersebut termasuk dalam jenis perkawinan campuran. Adapun perkawinan campuran diatur dalam Regeling op de Gemengde Huwelijken yang diatur dalam Staatblad 1989 nomor 158, yang biasanya dikenal dengan GHR.[232] Dalam Pasal 1 GHR ini disebutkan bahwa perkawinan campuran adalah perkawinan antara orang-orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan. Menurut Gautama (1996), pasal terebut mempunyai pengertian sebagai perbedaan perlakuan hukum atau hukum yang berlainan, yang di dalamnya antara lain disebabkan karena perbedaan kewarganegaraan, kependudukan dalam religi, golongan rakyat, tempat kediaman atau agama. Namun demikian,

[232] Sebelum diberlakukannya GHR pada tahun 1848, perkawinan antara orang Kristen dengan orang non-Kristen di Hindia Belanda dilarang. Larangan tersebut kemudian ditiadakan, namun ditetapkan lebih lanjut dalam Pasal 15 Bepalingen omtrent de inveoring en den overgang tot de nieuwe wetgeing atau ketentuan-ketentuan tentang diperlakukannya dan peralihan pada perundangan baru Staatblad 1848 No. 1848 No. 10 yang dikenal dengan singkatan "OV". Pasal 15 OV ini menyatakan bahwa seorang bukan Eropa yang hendak melangsungkan perkawinan dengan seorang Eropa harus tunduk terlebih dahulu pada hukum perdata Eropa. Oleh karenanya, perkawinan campuran ini selamanya selalu berlaku hukum Eropa. Lihat Sudargo Gautama, *Hukum Antargolongan: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, Cet. 11, 1993), hal. 129

jika dikaitkan dengan Hukum Antar Tata Hukum (HATAH),[233] perkawinan yang tercakup dalam Pasal 1 GHR ini terdapat beberapa aliran, yaitu: (a) Aliran sempit yang berpandangan bahwa perkawinan campuran hanyalah perkawinan yang terjadi antara dua orang mempelai yang berbeda golongan penduduk/antar-golongan; (b). Aliran tengah yang berpendapat bahwa perkawinan campuran adalah perkawinan antar-golongan dan antar-agama. Menurut aliran ini, perkawinan antar-tempat (yakni antara orang-orang dari suku bangsa yang berlainan namun masih dalam golongan rakyat Bumiputera yang sama, misalnya antara perempuan Sunda dengan laki-laki Palembang) tidak termasuk ke dalam ruang lingkup GHR. (c) Aliran luas yakni mereka yang menyatakan bahwa perkawinan campuran adalah perkawinan antar-golongan, antar-agama dan antar-tempat.

Perbedaan pendapat mengenai apakah GHR berlaku untuk perkawinan antar-agama dan antar-tempat menyebabkan para panitia negara (*nederburgh*) telah membuat penjelasan GHR dengan menjunjung pendirian aliran yang terakhir. Hal ini didukung pula oleh Pasal 7 ayat (2)16 jo. Pasal 6 ayat (1)17 GHR yang menyatakan bahwa perbedaan agama, bangsa atau asal itu sama sekali bukanlah menjadi halangan untuk perkawinan itu. Perkawinan campuran dinyatakan secara tegas setelah berlakunya UU Perkawinan dalam Pasal 57 yaitu perkawinan campuran dalam undang-undang ini adalah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan Indonesia. Dengan demikian, beda agama bukan lagi termasuk dalam perkawinan campuran. Perkawinan beda agama akhirnya menjadi polemik tersendiri karena undang-undang perkawinan yang tidak mengatur secara jelas tentang perkawinan beda agama membuat pelaksanaan praktik tersebut relatif sulit. Dalam UU Perkawinan Pasal 2 bahkan disebutkan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilaksanakan menurut agama dan kepercayaan masing-masing.[234]

Dari pasal ini dapat dinyatakan bahwa perkawinan di Indonesia adalah perkawinan berdasarkan hukum agama. Sehingga perkawinan yang dilaksanakan tidak berdasarkan hukum agama di

---

[233] HATAH adalah keseluruhan peraturan dan keputusan hukum yang menunjukkan stelsel-stelsel manakah yang berlaku atau apakah yang merupakan hukum, jika hubungan-hubungan dan peristiwa-peristiwa antara warganegara dalam satu negara memperlihatkan titik-titik pertalian dengan stelsel-stelsel dan kaidah-kaidah hukum yang berbeda dalam lingkungan kuasa waktu, tempat, pribadi dan soal-soal. HATAH sering juga disebut sebagai Hukum Perselisihan. Lihat Sudargo Gautama, *Hukum Antargolongan: Suatu Pengantar*, hal. 40.

[234] Lihat Pasal 57 dan 2 Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.

anggap tidak sah. Dari pasal tersebut juga biasanya ditarik pengertian tidak diperbolehkannya perkawinan beda agama berdasarkan pernyataan agama-agama yang menjadikannya tidak sah. Di sisi lain, terdapat pula pemahaman bahwa adanya kekosongan hukum tentang perkawinan beda agama ini karena tidak di atur secara jelas, yang dengan demikian, Pasal 66 UU Perkawinan kembali ke peraturan lama, yaitu ketentuan perkawinan campuran dalam GHR.[235]

2) Perkawinan Beda Agama Berdasarkan Peraturan Perundang-undangan

Di Indonesia, regulasi tentang perkawinan diatur dalam hukum keluarga (*Family law*) berdasarkan Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, PP No. 9 Tahun 1975, UU No. 7 Tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam, berlaku secara resmi sejak 2 Januari 1974, kemudian berlaku secara efektif pada tanggal 1 Oktober 1975, melalui Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.[236]

Undang-undang tersebut sudah berlaku secara formal yuridis bagi bangsa Indonesia, dan telah menjadi bagian dari hukum positif. Undang-undang perkawinan ini, selain meletakkan asas-asas, sekaligus menampung prinsip-prinsip dan memberikan landasan hukum perkawinan yang selama ini menjadi pegangan dan berlaku bagi berbagai golongan masyarakat Indonesia.[237]

Melalui regulasi yang telah disebutkan sebelumnya, pelaksanaan pernikahan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan. Regulasi ini ditulis dalam UU No.1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1), sehingga pernikahan yang dilakukan di luar rumusan tersebut maka tidak sah. Ketentuan dalam pasal tersebut merupakan ketentuan yang berlaku bagi perkawinan antara dua orang yang memeluk agama yang sama, sehingga terhadap perkawinan di antara dua orang yang berlainan status agamanya tidaklah dapat diterapkan berdasarkan ketentuan tersebut.

---

[235] Sebastiaan Pompe, "Mixed Marriages in Indonesia: Some Comments on the Law and the Literature," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol.144, No.2/3 (1988): 259-275, 267-8, https://brill.com/view/journals/bki/144/2/article-p259_8.xml?language=en

[236] Indonesia, Peraturan Pemerintah Pelaksanaan Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 197\5 Nomor 12, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3050

[237] Asmin, *Status Perkawinan Antar Agama Ditinjau dari Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1986), hal. 16

Selain itu, dalam Instruksi Presiden Republik Indonesia (INPRES) No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 40, disebutkan dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan wanita karena keadaan tertentu, salah satunya seorang wanita yang tidak beragama Islam.[238] Dalam redaksi undang-udanga tersebut tendensi kepada hukum agama. Dalam memutuskan penentuan boleh atau tidaknya perkawinan tergantung pada ketentuan agama. Bila hukum agama tidak memperbolehkan perkawinan beda agama maka tidak boleh pula menurut hukum negara. Boleh atau tidaknya perkawinan beda agama tergantung pada ketentuan agamanya. Dengan begitu, keputusan hukum pernikahan yang dilakukan oleh pemeluk agama Islam harus berdasarkan keputusan agama Islam.

Itu sebabnya, larangan pernikahan beda agama dalam INPRES itu dihegemoni oleh pandangan ulama yang tidak membolehkan untuk melaksanakan nikah beda agama. Meskipun ada sebagian ulama membolehkan untuk praktik nikah beda agama. Negara dalam hal ini memberikan ruang terhadap pandangan agama terkait legalitas hukum nikah beda agama, sebab dalam masyarakat religius, agama mendominasi komposisi norma perilaku dan berfungsi sebagai kriteria yang relevan dalam mengatur termasuk dalam hal pernikahan.[239]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga turut mengeluarkan fatwa pada tahun 1980 yang mengikuti paham ortodoks atau klasik. Dalam fatwa tersebut melarang untuk melakukan praktik nikah beda agama. Fatwa ini mengikat untuk memperkuat argumentasi keputusan dalam UU No. 1 Tahun 1974. Di tahun 2005, MUI juga mengeluarkan fatwa tentang pernikahan antara seorang muslim dan non-muslim hukumnya haram berdasarkan Nomor 4/munas vii/mui/8/2005.

Namun faktanya ditemukan kasus, bahwa negara memperbolehkan nikah beda agama. Di tahun 2022 melalui Pengadilan Negeri Surabaya mengeluarkan surat Nomor 916/Pdt.P/2022/PN.Sby, melalui pertimbangan di antaranya:

a. Bahwa perkawinan yang terjadi di antara dua orang yang berlainan status agamanya hanya diatur dalam penjelasan pasal 35 huruf a Undang-undang No. 23 Tahun 2006 Tentang

---

[238] Indonesia, Undang Undang Perkawinan, Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3019

[239] J. D. Onedera, (Ed.), *The Role of Religion in Marriage and Family Counseling*, (New York: Taylor and Francis Group, LLC, 2008)

administrasi Kependudukan, dimana dalam penjelasan pasal 35 huruf a ditegaskan kalau "*yang dimaksud dengan perkawinan yang ditetapkan oleh Pengadilan adalah Perkawinan yang dilakukan antar umat yang berbeda agama*". Melalui pertimbangan hakim, ketentuan tersebut pada dasarnya merupakan ketentuan yang memberikan kemungkinan dicatatkannya perkawinan yang terjadi diantara dua orang yang berlainan Agama setelah adanya penetapan pengadilan.

b. berdasarkan fakta yuridis sebagaimana terungkap dipersidangan tersebut diatas dihubungkan dengan ketentuan tentang syarat-syarat perkawinan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pada pasal 6 ayat (1) mengenai persetujuan kedua calon mempelai dan ketentuan pasal 7 mengenai usia perkawinan, maka Para Pemohon telah memenuhi syarat materiil untuk melangsungkan perkawinan.
c. bahwa perbedaan agama tidak merupakan larangan untuk melangsungkan perkawinan sebagaimana dimaksud dalam pasal 8 huruf (f) undang-undang perkawinan dan merujuk pada ketentuan pasal 35 huruf (a) Undang-Undang No. 23 Tahun 2006 Tentang administrasi kependudukan, maka terkait dengan masalah perkawinan beda agama adalah menjadi wewenang Pengadilan Negeri untuk memeriksa dan memutusnya.
d. bahwa dari fakta yuridis tersebut diatas bahwa Pemohon I memeluk agama Islam, sedangkan Pemohon II memeluk agama Kristen adalah mempunyai hak untuk mempertahankan keyakinan agamanya, yang dalam hal untuk bermaksud akan melangsungkan perkawinannya untuk membentuk rumah tangga yang dilakukan oleh calon mempelai (Para Pemohon) yang berbeda agama tersebut, sebagaimana dimaksudkan dalam pasal 29 UUD 1945 tentang kebebasan memeluk keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
e. berdasarkan pasal 28 B ayat (1) UUD 1945 ditegaskan kalau setiap orang berhak untuk membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah, dimana ketentuan ini pun sejalan dengan pasal 29 UUD 1945 tentang dijaminnya oleh Negara kemerdekaan bagi setiap Warga Negara untuk memeluk Agamanya masing-masing.

Selain itu juga hakim juga menilai melalui pertimbangan izin orang tua dari kedua pihak, keterangan saksi, serta kesepakatan untuk menikah (saling mencintai). Pada ketetapannya, pengadilan mengabulkan permohonan para pemohon, serta memberikan izin pada mereka untuk melangsungkan perkawinan beda agama dihadapan Penjabat Kantor Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil. Kemudian, hakim juga memberikan perintah kepada Penjabat Dinas tersebut untuk melakukan pencatatan perkawinan beda agama, sehingga pernikahannya memiliki legalitas berdasarkan hukum positif di Indonesia.[240]

Fakta ini menunjukkan terjadinya multi-tafsir tentang regulasi pernikahan beda agama di Indonesia. Hal ini menambah problematik dan tidak menemukan arah yang jelas tentang pernikahan beda agama di Indonesia. Keputusan dari Pengadilan Negeri Surabaya ini juga sempat ditolak banyak pihak, meskipun pihak pengadilan sudah menyimpulkan berdasarkan hasil kajian dari bukti-bukti yang telah dilampir oleh pihak pemohon.

Salah satu argumen yang digunakan untuk mesahkan pernikahan beda agama adalah melalui pasal 35 huruf a jo. pasal 34 Undang-undang No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan. Melalui regulasi ini, hukum Indonesia sudah menyinggung nikah beda agama. Dalam tersebut diatur bahwa pencatatan perkawinan sebagaimana terdapat dalam Pasal 34 UU Adminduk berlaku juga untuk perkawinan yang ditetapkan oleh Pengadilan, yaitu perkawinan yang dilakukan antar umat yang berbeda agama.

Secara implisit pernikahan beda agama diakui di Indonesia. terlihat dari diaturnya mengenai pencatatan perkawinan beda agama melalui penetapan Pengadilan. Tentu saja ini bergantung dari keputusan Hakim apakah memberikan penetapan perkawinan atau tidak. Itu sebabnya kasus di Pengadilan Negeri Surabaya, penetapan itu dilakukan melalui pertimbangan-pertimbangan yang matang.

Di tahun 2022 ada pihak yang melakukan gugatan untuk dilakukannya *judicial riview* terkait regulasi perkawinan. Hal ini bertujuan untuk dilakukan analisis kembali dan menghasilkan keputusan Mahkamah Konstitusi No. 24/puu.xx/2022. Materi yang diujikan oleh pihak penggugat yaitu Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2) serta Pasal 8 huruf f Undang-undang Perkawinan. Alasan penggugat adalah ketentuan yang diujikan tersebut bertentangan dengan Pasal

[240] Direktori Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia, Nomor 916/Pdt.P/2022/PN.Sby,

28 D ayat (1) serta Pasal 29 ayat (1) dan ayat (2) Undang-undang 1945.[241]

Salah satu Hakim MK saat itu mengatakan, ketentuan Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan bukan berarti menghambat atau menghalangi kebebasan setiap orang untuk memilih agama dan kepercayaannya. Pengaturan dalam norma Pasal 2 Ayat (1) adalah perihal perkawinan yang sah menurut agama dan kepercayaan, bukan mengenai hak untuk memilih agama dan kepercayaan. Perihal tentang memeluk agama dan kepercayaannya tetap menjadi hak masing-masing orang untuk memilih dan meyakininya sebagaimana dijamin Paal 29 Ayat (2) UUD 1945.

Selain itu juga MK mempertimbangkan hak asasi manusia (HAM) merupakan hak yang diakui oleh Indonesia yang kemudian tertuang dalam konstitusi sebagai hak konstitusional warga negara Indonesia. HAM yang berlaku di Indonesia haruslah sejalan dengan falsafah ideologi yang berdasarkan pada Pancasila sebagai identitas bangsa. Berdasarkan rumusan Pasal 28 B ayat (1) UUD 1945, ada dua hak yang dijamin secara tegas yakni "hak membentuk keluarga" dan hak melanjutkan keturunan". Adapun frasa berikutnya menunjukkan bahwa 'perkawinan yang sah' merupakan prasyarat dalam rangka perlindungan kedua hak yang disebutkan sebelumnya. Artinya, perkawinan bukan diletakkan sebagai hak melainkan sebagai prasyarat bagi pelaksanaan hak membentuk keluarga dan hak melanjutkan keturunan.

Meskipun Pasal 28 B ayat (1) UUD 1945 meletakkan perkawinan yang sah merupakan syarat untuk melindungi hak membentuk keluarga dan hak untuk melanjutkan keturunan, akan tetapi syarat tersebut bersifat wajib, sebab bila itu tidak dilakukan terkait perkawinan yang sah makan tidak dapat membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan. Keberadaan Pasal 2 ayat (1) juncto Pasal 8 huruf f UU 1/1974 telah sesuai dengan esensi Pasal 28B ayat (1) dan Pasal 29 UUD 1945 yakni berkaitan dengan kewajiban negara untuk menjamin pelaksanaan ajaran agama. Perkawinan menurut UU 1/1974 diartikan sebagai ikatan lahir batin yang terjalin antara seorang pria dan seorang wanita yang diikat oleh tali pernikahan dan menjadikan status mereka sebagai suami dan istri.

Pada ketentuan Pasal 2 UU 1/1974 pencatatan yang dimaksud ayat (2) haruslah pencatatan yang membawa keabsahan dalam ayat (1). Dengan demikian, UU tersebut menghendaki agar perkawinan

[241] MK Tolak Permohonan Perkawinan Beda Agama | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia (mkri.id), diakses pada tgl 26-03-2023

yang dicatat adalah perkawinan yang sah. Diwajibkannya pencatatan perkawinan oleh negara merupakan kewajiban administratif. Sedangkan perihal sahnya perkawinan dengan adanya norma Pasal 2 ayat (1) *a quo*, negara justru menyerahkannya kepada agama dan kepercayaannya karena syarat sah perkawinan ditentukan oleh hukum masing-masing agama dan kepercayaan," jelas Wahiduddin.

Menurut MK, ketentuan Pasal 2 ayat (1) UU 1/1974 memberikan suatu koridor bagi pelaksanaan perkawinan bahwa agar perkawinan sah maka perkawinan tersebut dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya. Berlakunya ketentuan pasal 2 ayat (1) bukan berarti menghambat ataupun menghalangi kebebasan setiap orang untuk memilih agama dan kepercayaannya. Kaidah pengaturan norma Pasal 2 ayat (1) adalah perihal perkawinan yang sah menurut agama dan kepercayaan, bukan mengenai memilih agama dan kepercayaan. Pilihan untuk memeluk agama dan kepercayaannya tetaplah menjadi hak masing-masing orang untuk memilih, menganut dan menyakininya sebagaimana dijamin oleh Pasal 29 ayat (2) UUD 1945.[242]

Melalui penafsiran tersebut, Mahkamah Konstitusi (MK) dalam amar putusan, MK menolak permohonan para Pemohon untuk seluruhnya. Dalam pertimbangan hukumnya MK menyatakan bahwa dalam perkawinan terdapat kepentingan dan tanggung jawab agama dan negara saling berkait erat. Melalui Putusan Nomor 68/PUU-XII/2014 dan Putusan Nomor 46/PUU-VIII/2010, MK telah memberikan landasan konstitusionalitas relasi agama dan negara dalam hukum perkawinan bahwa agama menetapkan tentang keabsahan perkawinan, sedangkan negara menetapkan keabsahan administratif perkawinan dalam koridor hukum.

Kasus di tahun 2022 ini juga tidak jauh berbeda di tahun 2014 dan 2010 yang melakukan gugatan untuk dilakukan revisi terhadap Undang-undang perkawinan yang sudah berlaku. Konklusi yang dibangun oleh MK adalah bahwa negara tidak bisa melakukan penafsiran agama untuk memberikan legalitas perkawinan agama, negara justru memberikan ruang terhadap pemuka agama untuk memberikan alasan larangan atau memperbolehkan. Dari hasil keputusan yang sudah dilakukan, pemuka agama yang banyak ditarik menjadi saksi dalam kasus ini adalah mereka sepakat untuk tidak diperbolehkan untuk melakukan praktek nikah beda agama di Indonesia.

---

[242] MK Tolak Permohonan Perkawinan Beda Agama | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia (mkri.id), diakses pada tgl 26-03-2023

2. Nikah Beda Agama di Negara Lain

Pengaturan tentang pernikahan beda agama di berbagai negara sangat beragam. Di satu sisi ada negara-negara yang membolehkan perkawinan beda agama, dan di sisi lain terdapat negara yang melarang, baik secara eksplisit dan tegas maupun sebaliknya. Dalam konsepsi hukum Indonesia, masalah perkawinan telah mendapat pengaturan hukumnya secara nasional, yakni Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UU Perkawinan),[243] dan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975.[244]

Di Negara Malaysia, praktik nikah beda agama dilarang secara konstitusi. Meskipun negaranya memiliki agama yang heterogen sama halnya dengan Indonesia, tetapi Islam menjadi agama resmi di negaranya. Di Malaysia memiliki dua sistem hukum keluarga. Pernikahan Muslim diatur di dalam Undang-undang Hukum Keluarga Islam, sementara pernikahan non-Muslim diatur di dalam Undang-undang Reformasi Hukum (Perkawinan dan Undang-Undang Reformasi Hukum (Perkawinan dan Perceraian) 1976.[245]

Sejalan di negara Brunei Darussalam, yang secara tegas melarang praktik nikah beda agama. Hanya saja ada perberdaan sistem hukum di kedua negara, Di negara Brunei mengimplementasikan sistem hukum Islam yang mengikuti madzhab Syafi'i. Sebagaimana yang telah diatur di dalam Undang-undang Perkawinan dan Perceraian (Bagian VI pasal 134-156), menjelaskan bahwa UU perkawinan Negara Brunei Darussalam Majlis Agama Islam dan Mahkamah Kadi haruslah dilangsungkan oleh orang-orang yang beragama Islam. Tahapan proses pernikahan yang berhak melakukan akad pernikahan adalah setiap orang yang dibenarkan oleh Syarak untuk melakukan akad dengan syarat pernikahan dilaksanakan di depan petugas pendaftar serta harus dilaksanakan di Masjid.[246]

Berbeda di Negara Singapura yang memperbolehkan perkawinan beda agama. Singapura merupakan negara sekular yang netral dalam permasalahan agama. Di negara Singapura mengklaim bahwa mereka

---

[243] Indonesia, Undang Undang Perkawinan, Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3019

[244] Indonesia, Peraturan Pemerintah Pelaksanaan Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 197\5 Nomor 12, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3050

[245] Zahidul Islam, "Interfaith Marriage In Islam and Present Situation", *Global Journal of Politics and Law Research*, Vol.2, No.1, (2014), hal. 45

[246] David Leake, dalam John L. Eposito (Ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (NewYork: Oxford University Press, 1995), hal. 232

memperlakukan semua penduduknya sederajat, meskipun agama mereka berbeda-beda, dan juga menyatakan tidak melakukan diskriminasi terhadap penduduk beragama tertentu. Singapura juga tidak memiliki agama nasional.[247]

Persyaratan utama untuk dapat melangsungkan perkawinan di Singapura adalah bersangkutan harus tinggal di negara tersebut selama 20 hari berturut-turut. Setelah memenuhi persyaratan tersebut, calon pengantin baru mulai dapat mengurus administrasinya secara online di gedung *Registration for Merried*. Pemerintah Singapura memberikan layanan perkawinan dengan pendaftaran online baik bagi warga negara Singapura, *permanent resident*, maupun *foreigner*.[248]

Sama halnya dengan negara bagian Barat, seperti Canada dan Inggris yang memperbolehkan praktik nikah beda agama. Negara ini juga menganut sistem sekuler yang tidak melibatkan urusan agama dalam hal ini. Di kedua negara ini tidak menjadikan persamaan agama sebagai sarat sah perkawinan, sehingga praktik nikah beda agama bukan menjadi penghalang. Sahnya perkawinan misalnya di Canada, memberikan syarat utama yang harus dipersiapkan oleh pemohon, di antaranya; a) berbeda jenis kelamin b) memiliki kemampuan seksual c) tidak ada hubungan pertalian darah atau keturunan d) tidak terikat dengan perkawinan sebelumnya dan e) adanya perjanjian kedua pihak.[249]

---

[247] Abd. Rozak A. Sastra, *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama: Perbadingan beberapa Negara,* (Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, 2011), hal. 33

[248] Abd. Rozak A. Sastra, *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama: Perbadingan beberapa Negara,* (Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, 2011), hal. 51-52

[249] Abd. Rozak A. Sastra, *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama: Perbadingan beberapa Negara,* hal. 43

BAB III
TEORI PENYELESAIAN KONTRADIKSI ANTAR DALIL (*TA'ÂRUD BAINA ADILLAH*)

Tidak bisa diingkari bahwa telah terjadi sejumlah paradoks dalam memahami istilah *ta'ârud baina adillah* (kontradiksi antar dalalil). Hal ini disebabkan karena memahami kontradiksi itu terjadi atau dibatasi antara satu teks dengan teks yang lain (*ta'ârud baina lafzh bi lafzh*),[1] padahal kontradiksi yang sering terjadi disebabkan antara satu gagasan dengan gagasan yang lain dalam memahami Al-Qur'an (*ta'ârud baina dzihni bi dzihni*). Jasser Auda menyebutnya dengan istilah kontradiksi logis (*al-ta'ârud al-mantiqî*) dan kontradiksi literal (*al-ta'ârud al-Zhâhirî*).[2] Kontradiksi logis adalah pertententangan antar dua pernyataan yang satu dan lainnya saling menegasikan secara logika, seperti halnya pertentangan antara pernyataan halal dan haram, atau pernyataan yang bermuatan positif dan negatif.

[1] Jasser Auda menyebutnya dengan istilah *ta'ârud fi nafs al-umur* (pertentangan melalui teks). Istilah ini sudah dahulu digunakan oleh al-Syâtibî. Lihat Ibrâhîm b. Mûsa al-Lakhmî al-Gharnâṭî al-Mâlikî al-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât*, (Bairut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), jilid 4, hal. 128. Istilah yang dipinjam oleh Jasser Auda memiliki perbedaan di kalangan ulama sebelumnya, salah satunya Abû Hâmid al-Ghâzalî yang menggunakan istilah *tanâqud al-manṭiqî*, *al-taqâbul al-manṭiqî*, *al-ta'ârud al-tahqîqî*. lihat, Muhammad b. Muhammad Abû Hâmid al-Ghâzalî, *al-Mustaṣfa,* (Bairut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 1992), jilid 1, hal. 279. Muhammad b. Muhammad Abû Hâmid al-Ghâzalî, *Mihak al-Nadzhr*, (al-Qâhirah: al-Maṭba'ah al-Adabiyyah, t.th.), hal. 27

[2] Jasser Auda, *Naqd al-Nadzariyyah al-Nasakh: Bahts fî Fiqh Maqâsid al-Sarî'ah*, (Bierut: al-Syabakah al-'Arabiyyah lil Abhâts wa al-Nasyr, 2013), hal. 30

Sedangkan kontradiksi literal adalah pertentangan antara satu teks dengan teks yang lain secara kajian kebahasaan.

Kajian kontradiksi literal atau tektual (*lafzhiyyah*) sudah banyak dilakukan oleh kalangan Ushul Fiqh. Bahwa, ketika terjadi *ta'ârud* langkah pertama yang dilakukan oleh peneliti/mujtahid adalah analisis kajian kebahasaan, baik itu bentuk maupun karakter dari lafaz ayat-ayat itu. Pertanyaan yang muncul dalam kajian ini, "Apakah teks, term atau *lafazh* itu dipahami sebagai teks *`am, mutlak*, atau *mujmal*? Atau sebaliknya, *lafazh* itu berbentuk *khash*, *muqayyad*, dan *mubayyan*. Sedangkan penyelesaian kontradiksi gagasan atau *fî dzihni al-mujtahid* tentunya memerlukan instrumen yang komplek. Itu sebabnya, sistem multidimensional hadir untuk mengkomodir langkah-langkah operasional dalam menyelesaikan teks-teks melalui beberapa dimensi yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.

A. Perspektif Studi Al-Qur'an tentang *Ta'ârud baina Adillah*

Tren studi Al-Qur'an terutama di Indonesia tidak lagi fokus kepada instrumen *Ulûm al-Qur'ân* tetapi juga mengkaji aspek-aspek Al-Qur'an sebagai realitas. Hal ini perlu dibedakan antara studi Al-Qur'an dan *Ulûm al-Qur'ân*. Sederhananya, *Ulûm al-Qur'ân* tendensi kepada orientasi sisi tekstualitas Al-Qur'an, sehingga dari sisi metodologis mengarah pada cara-cara menginterpretasikan teks. Berbeda dengan studi Al-Qur'an yang meletakkan ranah analisisnya pada aspek-aspek Al-Qur'an sebagai realitas, tidak hanya sebagai teks Ilahi. Dengan demikian, dimensi studi Al-Qur'an tak hanya pada dimensi tekstual, tetapi spektrumnya di masyarakat dalam domain kultural.[3]

Amîn al-Khûliy (w. 1966M) mengklasifikasi secara fundamental terkait teoritis dalam studi Al-Quran. Pada aspek metodologis, al-Khûliy mengklasifikasinya pada dua studi, yaitu *dirâsah fî al-Qur'ân* (studi terhadap teks Al-Qur'an) dan *dirâsah mâ hawl al-Qur'ân* (studi di luar teks Al-Qur'an).[4] Kategori pertama—*dirâsah fî al-Qur'ân*—dapat dicontohkan dengan berbagai studi yang diorientasikan terkait langsung dengan pemahaman teks Al-Qur'an (*fahm al-Nash*), seperti *tafsîr*, *ta'wîl*, hermeneutik,[5] dan sebagainya.

---

[3] M. Endy Saputro, "Alternatif Tren Studi al-Qur'an di Indonesia", *al-Tahrir*, Vol. 11, No. 1 Mei 2011, hal. 2

[4] Amîn al-Khûliy, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003), hal. 307-312. Amîn al-Khûliy, *Dirâsât Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1996), hal. 40. 'Abd al-Jabbâr al-Rifâ'î, *Da'wah al-Syaikh Amîn al-Khûlîy li al-Tajdîd*, Markaz al-Afkâr li al-Dirâsah wa al-Abhâs, April 2019, diakses pada 30 April 2024 melalui https://afkaar.center/wp-content/uploads/2019/04/.

[5] Hermeneutik adalah konsep yang menjadi karakter kajian Qur'an era 2000-an. Beda antara hermeneutik dengan *'ulûm al-Qur'ân* sebenarnya hanya terletak pada aspek historisitas konteks. Atau mungkin perbedaan sangat tampak dari sisi metodologi yang dipergunakan.

Sementara untuk *dirâsah mâ hawl al-Qur'ân* dikategorikan sebagai kajian yang berorientasi secara tidak langsung dengan pemahaman teks Al-Qur'an, seperti sejarah Al-Qur'an, filologi Al-Qur'an, *'ulûm al-Qur'ân*, *'ilm Qirâ'ah*, *'ilm rasm al-Qur'ân*, *'ilm tajwîd*, living Qur'an dan sebagainya. Kategori kedua ini—*dirâsah mâ hawl al-Qur'ân*—dipilah menjadi dua bagian, pembacaan pada aspek tekstualitas Al-Qur'an dan pembacaan pada aspek interaksi umat dengan Al-Qur'an.

Bagian pertama sebagai proses pengkajian Al-Qur'an pada produk-produk pemahaman teks Al-Qur'an dan keilmuan terkait pada teks Al-Qur'an, seperti sejarah Al-Qur'an, *'ilm tafsîr al-Qur'ân, 'ulûm al-Qur'ân, 'ilm al-tajwîd, 'ilm al-Qirâ'ah, 'ilm rasm al-Qur'ân*, filologi Al-Qur'an dan lainnya. Sementara bagian yang kedua adalah sebagai suatu pengkajian tentang interaksi dan perberlakuan umat terhadap Al-Qur'an dalam kehidupan keseharian mereka, inilah pula yang kemudian dapat dikategorikan sebagai studi living Quran.

Dari penjelasan Amin al-Khûlîy, U*ulûm Al-Qur'an* adalah metodologi yang tendensi mengkaji teks Al-Qur'an. Menurut Mûsa Ibrâhîm, geneologi *Ulûm al-Qur'ân* eksis secara metodologi adalah pada masa *tadwîn* (kodifikasi). Masa ini bukan diartikan pada kodifikasi Al-Qur'an era Utsmân b. 'Affân, tetapi setelah para sahabat. Menurut Mûsa, para sahabat tidak mempunyai metodologi yang kuat karena persoalan-persoalan yang mereka hadapi selalu ditanyakan kepada Nabi. Pada masa tersebut, Nabi Muhammad adalah *masâdir al-tasyrî*' (sumber syari'at). Begitu juga pada Alî b. Abî Tâlib, ia hanya memberikan sebagian kaidah bahasa yang menjadikan pondasi ilmu tentang bahasa bukan kajian *ulûm al-Qur'ân*.[6]

Al-Dzahabî menjelaskan bahwa tafsir di era Sahabat sangat sedikit. Hal ini disebabkan mereka keterbatasan ruang untuk mengali potensi lebih dalam untuk memahami Al-Qur'an, karena sudah ada Nabi Muhammad sebagai sumber rujukan utama untuk memahami Al-Qur'an.[7] Al-Dzahabî menjelaskan juga beberapa sumber yang dimiliki oleh para sahabat ketika menafsirkan Al-Qur'an, Antara lain; hadis dan sunnah rasul, berupa informasi lisan dan tulisan yang bersumber dari Nabi saw—baik lisan (*qaul*), praksis (*fi'l*) maupun sikap (*taqrîr*)—. Ataupun pemahaman mereka sendiri tentang makna teks Al-Qur'an dan *munâsabah*—upaya mencari keterkaitan antar ayat

---

'ulûm al-Qur'ân jauh lebih holistik dibandingkan dengan hermeneutik. Namun, barangkali hermeneutik lebih banyak diminati karena konsep ini lebih bisa memproduksi penafsiran yang lebih progresif. Lihat, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)

[6] Mûsa Ibrâhîm, *Buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, (Dâr al-'Ammâr, 1996), hal. 8

[7]Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, (al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, t.th), jilid I, hal. 49

dalam Al-Qur'an yang saling menjelaskan satu dengan yang lainnya—. Selain itu, sebagai etnis dan penutur Arab mereka juga akrab dengan bahasa Al-Qur'an yang berbahasa Arab, konteks sosial keseluruhan Al-Qur'an, cara berpikir Nabi, norma-norma, nilai-nilai dan adat istiadat orang-orang Arab, yang semuanya memberi mereka fundamen dalam kerangka keseluruhan praktik mapan yang muncul dari komunitas muslim untuk membangun tradisi tafsir atas teks Al-Qur'an.

Bila diidentifikasi, maka karakteristik tafsir periode awal adalah berpola (a) penjelasan singkat tentang makna kata-kata dalam Al-Qur'an yang dianggap belum jelas, umum, atau bahkan ambigu; (b) pemaparan teks-teks Al-Qur'an yang bertema hukum; dan (c) narasi Al-Qur'an.[8] Diversifikasi awal tafsir berlanjut hingga abad ke-3 Hijriyah atau ke-9 Masehi, pada akhir di mana karya-karya tafsir yang mencakup seluruh Al-Qur'an diproduksi. Pada saat ini, tafsir telah menjadi disiplin yang mapan. Hingga kemudian setelah periode ini gerak tafsir menjadi luas dan beragam serta mencakup karya-karya tafsir teologis, hukum, religio-politis dan sufistik. Ini adalah penjelasan mengenai perkembangan tafsir, begitu juga dengan diversifikasi *ulûm Al-Qur'an* yang diidentifikasi mulai dari masa tabi'in.[9]

Diversifikasi kajian *Ulûm al-Qur'ân* eksis setelah masa sahabat yang disebut dengan masa *tadwîn* (kodifikasi). Menurut Mûsa, kajian itu membawa pengetahuan tentang *asrâr Al-Qur'an* (rahasia-rahasia Al-Qur'an), biografi mufassir, *'ijâz* (mukjizat), *muhkam* dan *mutsyabbih*, *gharîb Al-Qur'an* dan *i'râb*-nya, *qira'at al-sab'ah*, dan seterusnya. Melalui informasi Mûsa Ibrâhim ini, kajian *Ulûm Al-Qur'an* berbasis kepada teks. Sebagaimana definisi yang ia buat, bahwa *Ulûm Al-Qur'an* adalah pembahasan yang berkaitan dengan Al-Qur'an baik itu penyusunan Al-Qur'an, bagaimana Al-Qur'an turun (*kaif nuzûlihi*), sebab-sebab Al-Qur'an turun (*nuzûl Al-Qur'an*), *nasakh*, *muhkam* dan *mutasyabbih*, dan seterusnya.[10]

Dari keterangan al-Zarqânî juga, *Ulûm al-Qur'ân* sebagai salah satu keilmuan dalam studi Al-Qur'an yang sudah dirumuskan secara mapan sejak abad ke 7-9 Hijriyah.[11] Kitab yang cukup populer yang sering dijadikan referensi utama untuk mengetahui *ulûm Al-Qur'an* adalah *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, karya Badr al-Dîn al-Zarkâsyi (w.794 H). Informasi dari

---

[8] Andrew Rippin, *Tafsir, in Mircea Eliade (ed.) The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1987), hal. 236–244.

[9] Isrâ' Hisyâm, *Marâhil Nasy'ah 'Ilm al-Tafsîr*, Mei 2021, diakses melalui https://mqalaty.net/ pada 25 Juli 2022; Claude Gilliot, *Exegesis of the Quran: Classical and Medieval*, in Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Quran*, (Leiden and Boston: E.J. Brill, 2002), vol. II, hal. 99–124

[10] Mûsa Ibrâhîm, *Buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, (Dâr al-'Ammâr, 1996), hal. 11

[11] Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 26.

keterangan al-Zarqânî, karya al-Zarkâsyi ini masih tersimpan di perpustakaan al-Taymûriyyah Dâr al-Kutub al-Misriyyah yang ada di Mesri dalam bentuk manuskrip, dan bahkan memiliki beberapa manuskrip lainnya yang tersebar di berbagai perpustakaan.[12] Selain itu muncul kitab yang membahas tema yang sama seperti dan *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, karya Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (w. 911 H)

Bagi Al-Zarqânî *ulûm Al-Qur'an* bukanlah satu intrumen keilmuan. Menurutnya *ulûm al-Qur'ân* adalah instrumen kelimuan apa saja yang bisa digunakan dalam menginterpretasi Al-Qur'an. Jadi, tidak hanya dibatasi kelimuan yang disebutkan oleh Mûsa Ibrâhim, tetapi ilmu apa saja yang bisa mengakses interpretasi Al-Qur'an. Pengertian yang dibuat al-Zarqanî tentu menyimpan ambiguitas yang tidak membatasi kelimuan apa saja yang bisa dipergunakan. Apalagi ia menguti Abî b. 'Arabî yang menyebutkan bahwa perangkat ilmu Al-Qur'an ditemukan sebanyak 77.450 macam. Tetapi secara implisit, bahwa informasi al-Zarqanî ini bisa dipahami bahwa kelimuan yang digunakan dalam memahami Al-Qur'an cukup banyak terlepas dari perkembangan zaman yang mengharuskan untuk menggunakan pendekatan baru.[13]

Ini perlu dijelaskan bahwa memiliki koherensi dengan penelitian ini. Sebab, *ta'ârud baina adillah* bisa dibatasi dengan kajian *ulûm al-Qur'ân* atau dikembangkan dengan istilah yang digunakan oleh Endy dengan sebutan studi al-Qur'ân. Nanti akan dibahas letak perbedaanya. Sebelum itu perlu dijelaskan tentang definisi kongkrit tentang istilah *ta'ârud*.

1. Definisi *Ta'arud* dalam Studi *Ulûm Al-Qur'ân*

Sebelum masuk kepembahasan penelusuran makna term *ta'ârud* dalam *Ulûm Al-Qur'ân* perlu ada penjelasan terkait makna etimologi. Ini berguna untuk mengkolerasikan antara makna etimologi dan terminology pada term *ta'ârud.* Secara etimologi menurut Ibn Manzhûr, term *ta'ârud* dimaknai dengan istilah *muqâbalah* atau *al-taqâbul* (saling berhadapan/membandingkan).[14] Al-Halabî mengartikannya dengan *al-tamânu'* (menolak/mencegah).[15] Sebagian ulama mengartikan juga dengan istilah *al-zhuhur* (memperlihatkan) dan *al-tauriyyah khilâf al-tasrîh* (menyembunyikan).[16]

---

[12] al-Zarkâsyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* hal. 18-19.

[13] Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, jilid hal. 123-24

[14]Ibn Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, jilid 7, hal. 167

[15]Ibn Amîr al-Hâj al-Halabî*, al-Taqrîr wa al-Tahbîr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), jilid 3, hal. 3

[16] Ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, hal. 775. Al-Fuyûmî, *al-Misbah al-Munîr*, hal. 240. Al-Fairuzabâdî*, al-Qâmus al-Muhît*, hal. 580.

Dari beberapa makna ini, memiliki koherensi yang sama bahwa *ta'ârud* mempertemukan dua objek baik itu untuk mempertemukan persamaan atau perbedaan. Abd al-Karîm al-Namlah (menyebutnya dengan istilah;

التَقَابَلُ عَلَي سَبِيْلِ الْمُمَاثَلَةِ وَ الْمُسَاوَةِ

Yaitu memperhadapkan dua objek untuk mencari hasil persamaan. Kemudian, ia juga menyebutkannya dengan istilah *al-taqâbul 'ala al-mumâna'ah*, yaitu mempertemukan dua objek untuk mencari perbedaan.[17]

Gambar. 3.1 Definisi etimologis tentang *Ta'arud*

Sumber: Olahan Peneliti, 2024

Secara terminologi, *ta'ârud* tidak jauh berbeda dengan makna etimologi yang telah dijelaskan sebelumnya. Namun dalam subbab ini dibatasi kepada pembahasan menurut kualifikasi kajian Al-Qur'an. Menurut al-Zarqânî, *ta'ârud* adalah pertentangan dua dalil/nash yang memiliki kualitas yang sama baik itu *nash qat'î* (bersifat pasti) maupun keduanya memiliki kualitas *nash zhannî* (praduga). Al-Zarqânî memberikan catatan bahwa *ta'ârud* bisa terjadi melalui proses mempertemukan kedua objek yang memiliki kualitas yang sama, bila statusnya berbeda, al-Zarqânî menyebutnya dengan istilah *ikhtilâf.* Menurutnya, *ikhtilâf* adalah pertemuan dua objek yang tidak memiliki kualitas yang sama, tentunya dimenangkan adalah dalil yang memiliki status yang lebih tinggi yaitu *nash qat'î.*

Stratifikasi dalil *qat'î* ulama sepakat bahwa Al-Qur'an berisikan ayat-ayat yang *qat'î* sebab memiliki transmisi yang jelas (*mutawattir*).[18] Berbeda halnya dengan Hadits yang memerlukan studi tambahan terkait legalitas hadits apakah posisinya adalah *qat'i* atau *zhanni*. Itulah

[17] 'Abd al-Karîm b. 'Alî b. Muhammad al-Namlah, *al-Muhadzdzab fî 'Ilm al-Usûl al-Fiqh al-Muqâran*, (al-Riyâd: Maktabah li Nasr wa al-Tauzî', 1999), hal. 2411

[18] Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, jilid 2, hal. 164

sebabnya, kajian Al-Qur'an terutama dalam *ulûm al-Qur'ân*, hanya fokus pada abrogasi (*nasakh*) dan konsiliasi (*al-jam'u*) menjadi langkah operasional dalam menyelesaikan *ta'ârud baina adillah*. Dalam studi Hadits banyak langkah lainnya terutama langkah eliminasi (*tarjîh*) dalam menentukan keunggulan dalil. Meskipun ditemukan kontradiksi ayat dengan ayat menurut al-Zarkasyi bukan pada substansi ayat melainkan interpretasi manusia terhadap ayat tersebut seolah-olah ayat tersebut kontradiksi satu dengan yang lainnya.[19] Meskipun jarang digunakan elminasi dalam menyelesaikan kontradiksi, al-Zarkasyi sudah memberikan langkah-langkah apabila digunakan. Ia menyebutkan ada beberapa langkah yang harus digunakan, misalnya analisis melalui *makki* dan *madanî*, *am* dan *khas*.[20]

Objek *ta'ârud* dalam studi Al-Qur'an adalah ayat dengan ayat. Sedikit sekali dipertemukan dua objek antara ayat dengan hadits. Kualitas Hadits tentunya di bawah Al-Qur'an. Mengikuti skema al-Zarqânî, pertentangan dua dalil yang tidak sejajar kualitasnya tentu yang dimenangkan adalah dalil yang *qat'î*. Ini perlu dijelaskan bahwa *ta'ârud* dalam kajian Al-Qur'an sering terjadi disebabkan *fi dzihni al-mujtahid*, hasil dan proses mujtahid yang melahirkan produk tafsir. Sehingga, pertetangan yang diperlihatkan adalah gagasan dengan gagasan bukan ayat dengan ayat.

2. Penyelesaian *Ta'ârud* dalam studi Al-Qur'an

Wahbah al-Zuhaili dalam bukunya *al-Wajîz*, menginformasikan bahwa kajian *ta'ârud* merupakan pembahasan khusus dalam kualifikasi Ushul Fiqh.[21] Kemudian, langkah ini dipergunakan dalam studi Al-Qur'an sebagai instrumen metodologi dalam menginterpretasikan suatu *nash*. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, langkah operasional yang sering digunakan dalam menyelesaikan *ta'arud baina ayâh—dalam studi Al-Qur'an—*, di antaranya;

a. Menggunakan konsiliasi (*al-jam'u*).

   Al-Zarqânî salah satu ulama yang mendahulukan konsiliasi dalam menyelesaikan *ta'arud*. Menurutnya, konsiliasi adalah prinsip dasar untuk mengamal kedua dalil sesuai kaida "*i'mâl al-dalilain ûla min i'mâl dalîl wa ihdâr akhar,* (mengamalkan dua dalil itu lebih baik dari pada mengamalkan satu dalil, apalagi menyia-nyiakan dalil yang lainnya).[22]

---

[19] Al-Zarkasyî *Al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, hal. 46

[20] Al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, hal. 48-50

[21] Wahbah al-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Tabâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2006), jilid II, hal. 402

[22] Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, jilid 2, hal. 165

Praktik konsiliasi al-Zarqânî fokus kepada dimensi kebahasaan. Melalui bukunya *Manâhil al-'Irfân* ia melakukan *croos-chek* analisis dengan *takhsîs* dan *ta'wîl*. Langkah ini mengkaji susunan kebahasaan melalui definisi makna, tujuan makna, dan objek sasaran makna. Dengan kesimpulan, kedua dalil dipergunakan sesuai objek sasaran.

b. Melalui abrogasi (*nasakh*).

Untuk sampai kepada abrogasi ayat, ia harus menelusuri historis ayat. Peneliti disibukkan dengan mencari kedua historis kemudian dilakukan perbandingan histori dengan menentukan mana yang lebih dahulu turun historis ayat. Menurut al-Suyûtî yang mengutip pendapat Abû Ishâq al-Isfrâyînî, bahwa abrogasi bisa dilakukan ketika sudah melakukan kajian konsiliasi.[23] Kajian ini untuk menemukan relevansi historis ayat sehingga ditemukan objek sasaran ayat. Sumber primer yang dipakai dalam kajian ini tentunya buku-buku sejarah atau buku-buku yang menyediakan *asbâb al-nuzûl*. Berbeda dengan konsiliasi yang memerlukan instrumen intlektual yang kuat untuk menentukan fungsi ayat sesuai objek sasaran. Sedangkan abrogasi, sudah banyak para ulama sudah menyediakan pedoman buku yang berisikan ayat-ayat yang sudah dilakukan abrogasi.

Kedua langkah ini banyak ditemukan dalam kajian Al-Qur'an. Namun yang banyak diimplementasikan adalah abrogasi (*nasakh*). Inilah yang menjadi kritikan Jasser Auda, ia berpendapat bahwa abrogasi merupakan langkah yang menegasikan sisi *maqâsid* (tujuan) ayat. Selain itu, Auda mengkritik terkait status hukum ayat yang telah di-*nasakh*. Pembatalan hukum (*ibtal al-hukmi*) bersifat permanen (*ilgha' muabbad*), ataukah pernghapusan ayat yang sifatnya relatif tergatung kondisi dan situasi maslahat.[24] Ambiguitas ini perlu dijawab secara konkrit, sebab paradigma berpikir seperti ini yang kemudian melahirkan penafsiran yang berbeda-beda.

---

[23] Al-Suyutî, *al-Itqân*, hal. 1484

[24] Ini juga yang dikritik oleh Jasser Auda terkait ambiguitas definisi *nasak.* Bila ditelusuri lebih jauh maka konsep *nasakh* yang diartikan sebagai *ibṭāl al-hukm/ilghā al-muabbad* tidak memiliki basis sumber primer yang jelas. Di dalam al-Qur'an misalnya konsep *nasakh* dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2:106 dan QS. al-Nahal/16:101, ditemukan juga pada QS. al-Ra'du/13:39. Namun secara implisit ayat ini tidak menjelaskan legalitas *nasakh*, sehingga menjadikan ayat tersebut *'am* (makna universal) tidak bisa di-*takhṣīṣ* (makna parsial). Lihat, Jasser Auda, *Naqd Nadzariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar, 2013), hal. 51

Dalam diversifikasi studi *Ulûm al-Qur'ân* klasik, konsiliasi tidak dijelaskan dengan porsi yang banyak, hampir tidak ada pembahasan yang kongkrit dan independen terkait langkah operasional sebagaimana halnya *nasakh* yang sering kali dijelaskan secara komprehensif dalam studi *Ulûm al-Qur'ân*. Misalnya dalam *al-Itqân* karya al-Suyûtî yang sebagian besar pembahasan tentang *ta'ârud*-nya,[25] banyak mengadopsi penjelasan al-Zarkasyi.

Hasil pembacaan peneliti, tidak ditemukan penjelasan yang kongkrit mengenai konsiliasi beserta langkah-langkah operasionalnya. Berbeda dengan *nasakh*, ia memberikan kata kunci "penelusuran historis" bila itu berhasil, maka bisa disimplifikasikan ayat tersebut bisa diabrogasi (*nasakh*). Begitu juga dengan catatan al-Suyûtî sendiri yang memberikan subbab "*tanbîh* (pemberitahuan)" yang di dalamnya tidak menyinggung banyak tentang *al-jam'u* (konsiliasi) sebagai langkah yang kongkrit untuk menyelesaikan kontradiksi antar ayat.[26]

Dalam studi *Ulûm al-Qur'ân* kontemporer justru pembahasan konsiliasi menjadi prioritas sebagai langkah penyelesaian ayat yang kontradiktif. Misalnya Jasser Auda, meskipun ia tidak membuat buku pedoman khusus tentang *ulûm al-Qur'ân*, ia sempat menyingung pembahasan konsiliasi dijadikan sebagai bahan pertimbangan dalam *studi Ulûm Al-Qur'an*.

Menurutnya, konsiliasi harus mendapatkan perhatian penuh untuk dijadikan langkah operasional dalam menyelesaikan kontradiksi antar ayat. Menurut Auda, konsiliasi adalah semangat *maqâshidî* yang tidak hanya menegasikan salah satu ayat tetapi juga mencari sisi tujuan kedua pihak ayat yang bisa dijadikan bahan pertimbangan untuk mengimplementasikannya sesuai dengan maslahat umat.

Pertimbangan itu didasari kepada prinsip bahwa setiap ayat lebih baik diamalkan daripada dinegasikan. Menurutnya, keterbatasan berpikirnya manusialah yang membuat pemahaman bahwa ayat itu perlu ditinggalkan, padahal setiap ayat memiliki fungsi maknanya masing-masing. Justru menggunakan abrogasi sebagai langkah prioritas adalah menyalahi pandangan mayoritas. Perlu ditegaskan bahwa Auda tidak menolak penggunaan *nasakh*, yang ia kritik adalah memprioritaskan *nasakh* sebagai langkah satu-satunya untuk menyelesaikan kontradiksi antar dalil.[27]

---

[25] Dalam kitabnya ia memberikan judul "problem *ikhtilaf* dan *tanâqud*". Al-Suyûtî, *al-Itqân*, hal. 1470.

[26] Al-Suyûtî, *al-Itqân*, hal. 1484

[27] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 86

B. Perspektif Ushul Fiqih tentang *Ta'ârud baina Adillah*

Selain Ilmu Tafsir, Ushul Fiqh turut andil dalam menganalisis isi kandungan Al-Qur'an. Ada dua aliran madzhab yang berpengaruh dalam ushul fiqh. Aliran pertama dari madzhab *mutakallimîn* yang dikenal dengan istilah *tariqah al-jumhuriyyah* (proses/metode mayoritas), juga dikenal aliran *ushûl al-Syafi'iyyah*. Aliran kedua dari *Madrasah al-Fuqahâ'* atau dikenal dengan aliran *ushûl Hanafiyyah*.

Murid-murid kedua aliran ini saling mengklaim bahwa tokoh utama merekalah yang pertama kali mengkodifikasi buku tentang ushul fiqh. Dari pihak *mutakalimîn* yang diisi oleh kalangan Syafi'iyyah, Malikiyyah dan Hanabilah mengatakan Imam Syafi'î sebagai pendiri pertama ushul fiqh (*Founder of The Science*). Sebaliknya, kalangan *Madrasah al-Fuqahâ'*/Hanafiyyah seperti Imam Syaibanî dan al-Khatîb al-Bagdadî berpendapat bahwa Imam Hanafi sebagai pendiri pertama (*awwalu man wada'a al-kutub fî ushûl al-fiqh 'ala madzhab abû Hanîfah*).[28]

Aliran *ushûl mutakallimîn* diisi oleh sebagian besar madzhab fiqh yang melebur dalam satu madzhab. Tentunya beberapa hal mereka terjadi perbedaan, tetapi dibanyak hal mereka memiliki kesamaan. Mereka di antaranya aliran Malikiyyah, al-Syafi'iyah, dan Hanabilah. Banyaknya kesepakatan mereka dalam beberapa kasus yang kemudian aliran ini disebut dengan istilah *tarîqah al-jumhûr*.[29]

Cara berpikir Mutakallimîn ditandai dengan sistematika pembahasannya yang murni bersifat Ushul Fiqh. Kalangan ini tidak terpengaruh pada persoalan fiqh yang bersifat parsial (*furu'*). Dengan demikian, pembahasan mereka hanya diarahkan pada pengembangan ilmu ushul fiqh yang jadikan sebagai instrumen dan landasan fundamental untuk menghasilkan hukum-hukum fiqh.[30] Ada beberapa tokoh yang terkenal dari kalangan Mutakallimîn, misalnya al-Zuhailî menyebutkan di antaranya: *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh* karya Imam al-Haramain (w. 478H), *al-Mustasfa* karya Imam al-Ghazalî (w. 505H), *al-Mahsûl* karya Fakruddîn al-Râzî (w. 606H).

Sedangkan aliran *Madrasah al-Fuqahâ'*/Hanafiyyah yang cara berpikirnya berbeda dengan aliran Mutakallimîn. Dari penyematan namanya saja terlihat, bahwa aliran ini dalam pengembangan ushul fiqh, mereka terpengaruh dan tendensi untuk mendukung hasil ijtihad para ulama

---

[28] George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'î: Origin and Significance of Ushûl al-Fiqh", *Studia Islamica*, No. 59 (1984), hal 6-7

[29] Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), hal. 1885

[30] Muhammad Mustafa al-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Madkhal, al-Masâdir, al-Hukm al-Syar'î*, (Damaskus: Dâr al-Khair, 2006), hal. 64-65

pendahulu mereka dalam bidang hukum fiqh yang bersifat parsial (*Muta'atsirah bi al-furû'*).[31]

Kalangan ini, dalam sistematika pembahasannya banyak menguraikan tentang contoh-contoh berbentuk hukum fiqh. Sehingga, ushul fiqh yang diversifikasikan oleh kalangan Hanafiyyah dijadikan sebagai instrumen untuk mempertahankan argumentasi fiqh yang telah lebih dahulu ada.[32] Al-Zuhailî mengakumulasikan tokoh-tokoh penting dari kalangan ushul fiqh Hanafiyah, di antaranya: *Kitâb Ushûl* karya al-Karhî, *Kitâb Ushûl* karya al-Jassâs (w. 370H), *Kitâb Ushûl* karya al-Sarkhasî (w. 483H), *Ta'sîs al-Nazhar fi al-Khilâf* karya al-Dabûsî (w. 430H), *Kitâb Ushûl* karya al-Badzdawî (w. 493).

Meskipun cara berpikir Hanafiyyah berbeda dengan kalangan mayoritas, Abû Zahrah (w. 1974M) berpendapat bahwa sekalipun desain *manhaj* (metode) ini untuk mempertahankan cara berpikir mazhabnya, tetapi sebagai prinsip *manhaj ijtihadî*, cara berpikir tersebut merupakan kaidah independen. Dengan demikian, keterbukaan selalu ada untuk menerima metode yang lebih benar dan *rajîh*. Selain itu, sentral pembahasannya fokus terhadap persoalan *furû'* maka dengan sendirinya kaidah ini sangat mampu berkembang. Kelebihan lainnya menurut Abû Zahrah, mengkaji Ushul Fiqh dari Fiqih secara simultan, secara tidak langsung memperdalam persoalan-persoalan pokok.[33]

Dengan ada beberapa kelebihan yang ada pada kalangan Hanafiyyah inilah, kemudian lahir kalangan yang mencoba mengkombinasikan cara berpikir kedua madzhab ini. al-Zuhailî menyebutnya sebagai aliran kombinasi atau dengan istilah *tarîqah al-muta'akhirîn*. Kalangan ini mengkombinasikan cara berpikir *Mutakallimîn* dan *Madrasah al-Fuqaha'*. Kalangan ini tidak terjebak dengan pembahasan kajian teoritis (*asasî*) saja, tetapi juga masuk dalam diversifikasi urusan pokok (*furû'*).

Kalangan ini juga tidak kategorikan sebagai kalangan *mua'sirah*, karena dalam riset al-Zuhailî banyak tokoh-tokoh yang lahir sezaman dengan beberapa tokoh yang tendensi ke salah satu kalangan tersebut. Misalnya al-Zuhailî mengkategorikan *Jam'u al-Jawâmi'* karya al-Subkî (w. 683H) sebagai karya ushul fiqh Muata'akhirîn, kitab *Badî' al-Nidzâm* karya al-Sâ'âtî. Bahkan beberapa tokoh yang lahir pada abad 21, misalnya *Ushûl Fiqh* karya 'Abd al-Wahhâb al-Khalâf, *Ushûl Fiqh* karya Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh* karya Muhammad Zuhair Abû al-Nûr.[34]

---

[31] Muhammad Mustafa al-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Madkhal, al-Masâdir, al-Hukm al-Syar'î*, hal. 65

[32] Muhammad Mustafa al-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Madkhal, al-Masâdir, al-Hukm al-Syar'î*, hal. 65-66

[33] Abû Zahra, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th), hal. 21-22

[34] Muhammad Mustafa al-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Madkhal, al-Masâdir, al-Hukm al-Syar'î*, hal. 71-73

Dengan disimplifikasikan, ada beberapa etos cara berpikir ushul fiqh dari beberapa kelompok yang telah disebutkan.

a) Penggunaan deduksi dalam kelompok Mutakallimîn, sedangkan hanafiyah Induktif.
b) Ushul fiqh Mutakallimîn membahas kaidah-kaidah, baik disertai contoh maupun tidak. Kaidah tersebut dijadikan asas tunggal atau pilar untuk pengambilan hukum. Stratifikasinya dimulai dengan pembuatan kaidah terlebih dahulu sebelum digunakan dalam *istinbath* (penetapan hukum). Sedangkan kalangan Hanafiyyah, terbalik. Mereka jadikan ushul fiqh sebagai instrumen untuk melahirkan hukum-hukum fiqh. Mereka menjadikan hukum-hukum fiqh yang telah ada, terutama hukum-hukum fiqh hasil ijtihad Imam mereka termasuk Abu Hanifah dan murid-muridnya, sebagai pedoman untuk menyusun kaidah-kaidah ushul fiqh mereka.
c) Kalangan Mutakallimîn memiliki pembahasan teori kalam dan teori pengetahuan, seperti terdapat dalam *al-Luma* karya al-Syîrazî (w. 476H) dan *al-Ihkam* karya *al-Amidi*. Teori kalam yang sering dibahas adalah tentang *tahsin* dan *taqbih*. Sementara itu, dalam pembahasan mengenai teori pengetahuan tersebut, dimasukkan pengertian ilmu dan terkadang dimasukkan pula *muqaddimah mantiqiyyah* (pengantar logika), sebagaimana terdapat dalam *al-Mustashfa* karya al-Ghazalî, *Rawdlah al-Nazhir* karya Ibn Qudamah, dan *Muntaha al-Wushul* karya Ibn Hajib.[35]

Dari penjelasan di atas, perbedaan metodologi *ushûl fiqih* berdampak pada memahami dan mengoperasionalkan *ta'ârud baina adillah*. Dengan studi Al-Qur'an, kajian Ushul Fiqh juga memiliki spektrum yang lebih luas. Pembahasan tidak hanya tentang satu dalil tetapi berbicara tentang *adillah al-syar'iyyah*, baik itu Al-Qur'an, Hadits, Ijma' dan Qiyas. Bangkah definisi yang digunakan oleh sebagian kalangan *ulûm al-Qur'ân* tentang *ta'ârud* adalah batasan definisi yang didiversifikasi oleh kalangan Ushul Fiqih.[36]

Dari hasil penelusuran definisi yang diformat oleh para ulama tidak ditemukan diferensiasi baik itu dalam studi Al-Qur'an maupun Ushul Fiqh. Para ulama juga sepakat bahwa Al-Qur'an Hadits tidak mungkin terjadi kontradiksi.[37] Hal itu bisa terjadi disebabkan cara berpikir mujtahid dalam

---

[35] Muhammad Mustafa al-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Madkhal, al-Masâdir, al-Hukm al-Syar'î*, hal. 64 dan 67

[36] Jasser Auda salah satu yang mendefinisikan *ta'ârud* dengan spektrum yang lebih luas yang tidak hanya membicarakan tentang pertentangan ayat dengan ayat, tetapi juga *adillah al-syarî'ah* yang lainnya. Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 76

[37] Al-Syarkhasî menyebutkan dalam kitabnya bahwa Hadits juga tidak mungkin terjadi kontradiksi. Penyeataan ini tidak bisa digeneralisirkan, sebab tidak semua hadits bisa

menginterpretasikan setiap teks (*fî dzihni mujtahid*). Sebagian ulama memberikan catatan khusus untuk dalil hadits. Meskipun ditemukan kontradiksi dalam hadits maka bisa dilakukan verifikasi data melalu studi transmisi (sanad) yang melacak periwayatan sehingga bisa ditentukan standar kesahihan.

Verifikasi perawi dikenal dengan istilah *jarh wa ta'dîl* yang berfungsi untuk melihat sejauh mana seorang rawi bisa diterima periwayatannya atau juga bisa dilakukan eliminasi. Pada kasus di atas, kemungkina dua hal terjadi yaitu periwayatan yang memiliki kapabilitas yang sama, atau periwayatan yang tidak seimbang kekuatannya. Kasus pertama langkah untuk mengeleminasinya adalah dengan studi *jarh wa ta'dîl*, sedangkan kedua tentu yang lemah ditolah penggunaanya.[38]

1. Diversifikasi Definisi *Ta'ârud* dalam Ushul Fiqh

Al-Ghazâlî (w. 505H) sebagai pengikut Syafi'iyah mengemukakan bahwa suatu dalil dapat dikatakan kontradiksi jika memiliki persamaan waktu, hukum dan kedudukan. Bila tidak ditemukan kesamaan baik itu waktu, hukum maupun kedudukannya, maka hal itu dikatakan *tanâqud*, sehingga tidak akan mungkin dikompromikan dan tidak dapat dilakukan *nasakh*. Pendapat al-Ghazâlî ini menganggap adanya perbedaan antara *ta'ârud* dengan *tanâqud*.[39]

Al-Sarkhasî (w. 483H) perwakilan dari pengikut Hanafiyyah, ia mendefinisikan *ta'ârud* sebagai dua dalil yang saling mencegah atau berlawanan. Kedua dalil yang berlawanan itu memiliki kualitas yang sama (egaliter), tetapi kedua dalil memiliki status hukum berbeda, satu sisi

---

dilacak kesahihanya. Hal itu perlu metodologi tersendiri untuk menentukan transmisinya (*sanad*) untuk mencapai tingkat shahih. Berbeda halnya dengan al-Qur'an yang semua isinya berisikan secara mutawattir (tersambung secara absolut). Auda mengutip pendapat Qatādah sebaai berikut:

قَوْلُ اللهِ لاَ يَخْتَلِفُ وَهُوَ حَقٌّ لَيْسَ فِيْهِ بَاطِلٌ وَإِنَّ قَوْلَ النَّاسِ يَخْتَلِفُ

Kalâm Allah tidak mungkin terjadi perselisihan karena al-Qur'an adalah kebenaran bukan kebatilan, berbeda dengan ucapan manusia yang bisa terjadi perselisihan. Lihat al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasî*, hal. 12. Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Bairut: Dār al-Fikr li Ṭaba'ah, 1985), jilid V, h. 129

[38] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, h. 32-39. Dalam kajian hadits, istilah perselisihan antara sesama perawi yang kuat disebut sebagai *ikhtilāf al-tsiqqah ala al-tsiqqah*. Perselisihan ini membutuhkan kajian khusus yang disebut sebagai kajian *ja'rh wa ta'dīl* yang berfungsi sebagai penilaian negatif (*jarh*) dan positif (*ta'dīl*). Ibrāhim al-Utsmān menyebutnya sebagai kajian *qâ'idah al-tamyîz wa al-tarjîh*. Lihat, Muhammad b. Ibrāhīm al-'Utsmān, *Qawā'id al-Tarjīh fi Ikhtilāf al-Sanād*, (al-Qāhirah: Dār al-Furqān, 2012), hal. 121

[39] Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad al-Ghazâlî, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usûl*, (Mesir: Matba'ah al-Amiriyah, 1903), jilid II, hal. 189.

mengandung kewajiban dan mengandung keharaman di sisi yang lain. Selain itu juga kedua dalil saling berlawanan dalam kontribusinya, seperti menegasikan dan menetapkan.[40]

Menurut Al-Sarkhasî, suatu dalil dikatakan kontradiksi jika kedua dalil atau beberapa dalil yang sederajat mengandung hukum yang berbeda. Suatu hukum dikatakan berbeda, jika salah satu dalil mengandung perintah sedangkan yang lain mengadung larangan. Al-Bazdawî juga demikian, bahwa suatu dalil dikatakan kontradiksi apabila kedua dalil yang kontradiksi tersebut memiliki derajat yang sama, misalnya antara dalil *qat'î* dengan *qat'î* atau antara sunah dengan sunah, antara ijma dengan ijma. Cara berpikir keduanya sama disebabkan lahir dari ideologi Hanafiyyah.

Menurut 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *ta'ârud* secara bahasa adalah kontradiksi makna antara dua dalil, sedangkan secara istilah usul adalah salah satu dari dua dalil memiliki perbedaan tentang hukum suatu peristiwa. Hal senada juga dikemukakan oleh Wahbah alZuhailî, *ta'ârud* secara bahasa adalah kontradiksi antara dua dalil. Sedangkan makna istilah usulnya, salah satu dari dua dalil memiliki perbedaan dalam hukum suatu peristiwa.[41] Definisi yang diformat oleh 'Abd al-Wahhâb Khallâf dan Wahbah al-Zuhailî tidak teridentifikasi karena menggunakan redaksi yang umum. Tidak seperti tokoh sebelumnya yang mengemukakan secara jelas perlunya dalil itu sederajat.

Dalam kajian Ushul Fiqh istilah kontradiksi sering dijumpai dengan menggunakan term yang berbeda-beda, seperti *ta'ârud, ta'âdul, tanâqud*. Menurut para ulama *ta'ârud* dan *ta'âdul* redaksi yang memiliki makna yang sama. *Ta'âdul* diartikan para ulama sebagai *al-tusâwî* dan *'adl al-syai'*. *Ta'âdul* diartikan juga sebagai dalil-dalil yang saling mengcukupi atau mempunyai kesamaan. Tidak ada dalil yang *ta'âdul* kecuali setelahnya terjadi *ta'ârud*. Dalil-dalil yang *ta'âdul* tidak ada kelebihan dengan yang lainnya, sehingga bila terjadi kontradiksi maka hal itu muncul *ta'ârud*.[42]

Mayoritas ulama Usul Fiqh, term *ta'ârud*, dan *ta'âdul* adalah sinonimitas, yaitu tidak ada perbedaan makna dan maksud. Berbeda dengan kalangan Hanâbilah, term *ta'âdul* dan *ta'ârud* tidak sinonimitas. Pernamaan *ta'âdul* merupakan bagian dari *ta'ârud*, yang bagi kalangan

---

[40] al-Sarkhasî, *Usûl al-Sarkhasî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), jilid II, hal. 12

[41] Abd al-Wahhâb Khallâf, *op. cit.*, hal. 229. Lihat juga, Wahbah al-Zuhailî, *op. cit.*, hal. 1173.

[42] Fakhruddîn al-Râzî, *Al-Mahsûl fi 'Ilmi al-Usûl al-Fiqh,* jilid IV, hal. 379.

mereka istilah *ta'ârud* lebih umum dari *ta'âdul*. [43] Dalam implementasinya, *ta'ârud* tidak dapat disebut *ta'âdul*. Penamaan *ta'ârud* sebagai istilah yang digunakan pada dua atau beberapa dalil yang dipahami mengalami kontradiksi, salah satu dari keduanya mengandung hukum yang berbeda dengan lainnya.

Dalil-dalil yang *ta'ârud* harus memiliki kualitas yang sama, antara dalil Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, dalil hadits sahih dengan hadits sahih pula. serta dalil yang kontradiksi mengandung permasalahan yang sama. Dalil yang tidak sama kualitasnya tidak bisa dikategorikan *ta'ârud*, karena penyelesainnya hanya mengambil dalil yang lebih tinggi derajat dan kualitasnya, sehingga *ta'ârud* berbeda dengan *tanâqud* dan *ta'âdul*.

2. Perspektif Ushul Fiqh Hanafiyyah

Perbedaan itu bisa dilacak dari kajian kalangan Ushul Fiqih yang tendensi untuk mengungguli langkah operasional yang harus diprioritaskan untuk menyelesaikan dalil-dalil yang kontradiksi. Al-Sarkhasî pengikut madzhab Hanafi menjelaskan, bahwa kontradiksi itu disebabkan mujtahid yang tidak memiliki informasi tentang historis teks. Ketidaktahuan itu berdampak kepada lemahnya mujtahid untuk membedakan mana dalil yang harus diabrogasikan. Menurutnya, pengetahuan historis teks itu adalah instrumen yang wajib dimiliki oleh mujtahid. melalui kajian historis teks, mujtahid dengan leluas untuk me-*nasakh* dalil. Selain itu, pengetahuan historis juga menimalisir kontradiksi antar dalil.[44]

Sejalan dengan al-Sarkhasî, al-Nasîfî juga demikian. Bahwa penyebab terjadinya kontradiksi antar *nash* adalah ketidaktahuan dan lemahnya mujtahid dalam menelusuri historis *nash*.[45] Secara implisit, informasi yang disampaikan kedua tokoh ini memberikan kesan bahwa kontradiksi tidak ada secara hakiki, yang ada adalah ayat di-*nasakh*. Dengan demikian, ayat yang diaktualisasikan hanya ayat yang menang ketika di-*nasakh* (turun kemudian).

Penyataan al-Sarkhasî dan al-Nasîfî (w. 710H) memberikan sinyal, bahwa problem *ta'arud* itu hanya bisa diselesaikan dengan operasional *nasakh*. Berpikirnya ini mengikuti kalangan Hanafiyah yang lain, memprioritaskan *nasakh* sebagai langkah awal dalam menyelesaikan

---

[43] Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwî, *Al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'inda al-Usûliyyin wa Asaruhumâ fi al-Fiqh al-Islâmiî*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Taba 'ah, 1987), hal. 42.

[44] Al-Sarkhasî, *Usûl al-Sarkhasî*, hal. 12

[45] Hâfidz al-Dîn al-Nasîfî, *Kasf al-Asrâr Syarh al-Musannif 'ala al-Manâr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), jilid II, hal. 88

kontradiksi antar dalil.[46] Melalui karya al-Sarkhasî ini tidak ditemukan pembahasan yang luas tentang konsiliasi (*al-jam'u*) dan eliminasi (*al-tarjîh*) dalam sub bab pembahasa *ta'ârud*. al-Sarkhsî tetap dengan pandanganya bahwa kontradiksi itu[47] muncul disebabkan kurang pengetahuan mujtahid tentang historis teks. Maka cara penyelesaiannya perlu penelusuran historis teks.

Menurut al-Sarkhasî, penulusuran hisotris teks dalam al-Qu'ran diperlukannya instrumen *Asbâb al-Nuzûl*.[48] penelusuran jejak histori ayat bukan dipahami sebagai langkah untuk menemukan suatu produk hukum, tetapi membantu untuk menemukan sebuah makna ayat.[49] Aksentuansi penelusuran historis tidak hanya membantuk untuk mengabrogasi ayat sebagaimana pandanganya al-Sarkhasî, tetapi juga mengetahui pengecualian (*takhsîs*) terhadap orang yang berpendirian bahwa hukum itu harus dilihat terlebih dahulu dari sebab-sebab yang khusus. Hal ini perlu juga dibedakan antara *nasakh* dan *takhsîs* apakah memiliki nilai yang sama untuk menimalisir kerja dalil yang berlawanan, atau menghapus dalil tersebut secara permanen.[50]

Menurut al-Qattân, *Asbâb al-Nuzûl* sangat penting digunakan sebagai perangkat untuk menginterpretasikan suatu ayat. Ia menjelaskan

لاَ يُمْكِنُ مَعْرِفَةُ تَفْسِيْرِ الآيَةِ دُوْنَ الْوُقُوْفِ عَلَي قِصَّتِهَا وَ بَيَانِهَا

Seseorang tidak mungkin bisa mengetahui penjelasan ayat tanpa dibantu dengan instrument historis dan penjelasannya.[51] Penelusuran teks untuk mengungkapkan makna Al-Qur'an, bukan dijadikan sebagai bahan satu-satunya untuk mengabrogasi sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Syarkhasî.

---

[46] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 221

[47] Al-Sarkhasî*, Usûl al-Sarkhasî*, hal. 13

[48] *Asbâb al-Nuzûl* adalah teori dalam *ulûm al-Qur'ân* yang diartikan sebagai peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat, atau kondisi tertentu yang menyebabkan ayat turun. Lihat. Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Berut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), hal. 89

[49] Menurut al-Zarqânî, Tidak semua ayat dalam al-Qur'an memiliki *asbâb al-nuzûl* bisa jadi ayat yang turun justru tidak mempunya historis teks. Menurutnya kajian-kajian histori ayat sudah banyak ulama yang menyusun kitab khusus, di antaranya: al-Wâhidî, al-Ja'barî, Ibn Hajar, dan al-Suyûṭî. Lihat, al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, hal. 89. Bandingkan dengan penjelasan, al-Suyûṭî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 29. Al-Syaukânî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid I, hal. 22-33

[50] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya: Mukadimah,* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hal. 228

[51] Mannâ al-Qaṭṭân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beritu: Mua'assasah al-Risâlah, t.th.), hal. 130

Pernyataan al-Sarkhasî ini tidak terlepas dari subjektivitas madzhabnya yang terlebih dahulu memformat langkah operasional kontradiksi antar dalil dengan menggunakan *nasakh* sebagai langkah utamanya. Subjektivitas terlihat ketika al-Sarkhasî mencantumkan *nasakh* sebagai syarat terjadinya *ta'ârud* (kontradiksi). Menurutnya, Ketika penelusuran historis teks ditemukan maka wajib dilakukan abrogasi. Konsekuenya, dalil yang di-*abrogasi* tidak boleh dipergunakan lagi.[52]

Berbeda dengan 'Abd al-Karîm al-Namlah yang tidak memuat *nasakh* sebagai syarat. Al-Karîm al-Namlah mengklasifikasikan syarat-syarat kontradiksi.

a) Konten dalalil bersifat *mutadhânînah* (saling berlawanan/kontra). Artinya kedua dalil berisikan konten yang saling bersebrangan; perintah dan larangan, halal dan haram.[53]
b) Dalil yang kontradiksi memiliki kualitas yang sama kuat. Kontradiksi tidak mungkin terjadi pada dalil yang salah satunya lemah. Misalnya dalam kasus hukum tertentu, hadits mutawatir menyimpulkan hukumnya haram, sedangkan hadits ahad—*sebagai tandinganya*—menyimpulkan hukumnya diperbolehkan. Kedaua hadits tersebut memiliki status yang berbeda. Tentu yang dimenangkan adalah hadits mutawattir.
c) Abd al-Karîm menjelaskan dari sisi fungsi implementasi dua dalil. Dalam kasus ini, kedua dalil terjadi kontradiksi ketika diimplementasikan dalam satu waktu tertentu. Bila kedua dalil memiliki waktu implementasi yang berbeda-beda tentu tidak disebut sebagai *ta'ârud*, karena bisa diimplementasikan sesuai waktu dan zaman masing-masing dalil. Pada kasus ini, al-Karîm memberikan contoh saat puasa. Dalam hadits tertentu diinformasikan bahwa Nabi sedang junub di saat subuh kemudian ia tetap berpuasa. Namun di hadits yang lain Nabi menegaskan bahwa "siapa yang sedang junub di waktu subuh maka tidak tidak sah puasanya" kedua dalil ini memiliki konten kontradiksi dan kontra ketika diterapkan dalam waktu yang bersamaan.
d) Syarat terjadinya kontradiksi itu adalah dua dalil yang kontra dalam kondisi sama. Misalnya tentang nikah, yang memiliki kondisi legal formal yang kondisional. Nikah bisa dihukumi wajib, sunnah, mubah, dan haram.[54] Dari semua syarat yang disebutkan oleh al-Karîm ini bisa disimplifikasikan bahwa syarat *ta'ârud*

---

[52] Al-Sarkhasî*, Usûl al-Sarkhasî*, hal. 13

[53] Abd al-Karîm b. Alî b. Muhmammad al-Namlah, *al-Muhadzdzab fî 'Ilm al-Usûl Fiqh*, (al-Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1999), hal. 2412

[54] Abd al-Karîm b. Alî b. Muhmammad al-Namlah, *al-Muhadzdzab fî 'Ilm al-Usûl Fiqh*, (al-Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1999), hal. 2412-2413

kedua dalil harus *mutadhânînah* (saling kontra), memiliki kualitas yang sama, kontra dalam satu waktu bersamaan, dan kontra dalam satu kondisi di saat bersamaan.

Penjelasan tentang syarat-syarat yang telah disebutkan oleh al-Karîm sejalan dengan al-Sûsah, yang menjadi kata kunci bahwa syarat terjadinya kontradiksi (*ta'ârud*) adalah bertemunya dua dalil yang memiliki kualitas yang sama, dalil *qati'î* bertemu dengan dalil *qat'î*, dan kualitas *zhannî* juga berhadapan dengan *zhannî*. Bila tertukar, tentu yang dimenangkan adalah *qat'î*. Selain itu juga, pondasi untuk menentukan kontradiksi adalah bertemunya dua dalil yang memiliki kualitas yang sama serta kegunaan fungsi dalil tersebut diimplementasikan dalam waktu dan kondisi yang sama. Hal yang menjadi etos pemikiran kalangan Hanafiyyah tentang kontradiksi adalah kewajiban mujtahid tentang historis teks, yang berguna untuk menentukan kondisi dan tujuan dalil agar bisa digunakan sesuai fungsinya.

3. Perspektif Ushul Fiqh Mutakallimin

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, al-Syafi'iyyah menjadi kelompok *personal branding* dalam pemikiran Mutakallimin. Kalangan ini memiliki etos metodologi yang berbeda dengan kalangan *Madrasah al-Fuqahâ'* yang berdampak juga pada perbedaan presepsi dalam memahami *ta'ârud baina adillah*.

Menurut Imam Ghazalî salah satu pengikut Syafi'iyyah, memahami *tâ'arud* sebagai dua dalil yang saling berlawanan. Dalil-dalil yang kontradiksi harus memiliki kualifikasi yang sama baik itu persamaan waktu, hukum dan kedudukan. Bila tidak memiliki kualifikasi yang sama, maka demikian disebut dengan istilah *tanâqud*.[55]

Secara definisi tidak ada perbedaan antara kedua kelompok, yang sama-sama menawarkan kualifkasi dalil yang kontradiksi harus memiliki syarat yang sama. Dalam praktik poenyelesaiannya, kedua kelompok justru terlihat berbeda. Kalangan hanafiyyah yang diwakili oleh al-Sarkhasî, *ta'ârud* bisa terjadi karena mujtahid tidak memiliki pengetahuan untuk menelusuri historis dalil. Tanpa ada penguatan historis, dalil tersebut tidak bisa diselesaikan. Inilah poin utama yang terjadi perbedaan.

Dari perbedaan inilah yang kemudian kalangan Mutakallimin mengklasifikasi istilah *ta'ârud* menjadi dua bagian. Hal ini berguna juga ketika historis teks tidak bisa dilacak atau ada unsur kesengajaan untuk tidak memprioritaskan penulusuran historis, kalangan mutakallimin justru menyelesaikan dari sisi kajian teks.

---

[55] Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad al-Gazâlî, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usûl*, jilid II, hal. 189.

Pertama, kalangan mutakallimin menyebutnya dengan istilah *ta'arud fî nafsi al-umur.*[56] Klasifikasi pertama ini dipahami sebagai kontradiksi yang disebabkan oleh dalil itu sendiri. Kalangan Mutakallimin menyebutnya dengan istilah *ta'nâqud al-mantiqî*, *al-ta'ârud al-haqiqî,* dan *taqâbul al-mantiqî*. Penyebutan ini bisa dilacak dalam karya-karya Imam Ghazali.[57]

Kedua, *ta'ârud fi dzihni mujtahid*. Klasifikasi ini menginformasikan bahwa kontradiksi itu ada disebabkan keterbatasan mujtahid dalam menetapkan dalil, baik itu penetapan hukum, kurangnya informasi historis, maupun keterbatasan kognisi mujtahid dalam memahami dalil. Bahkan dikasus lain, bisa disebakan keterbatasan mujtahid dalam menentukan *maqâsid al-syarî'ah* suatu dalil.[58] Klasifikasi ini murni pembahasan tentang keterbatasan kognisi mujtahid dalam mengeksekusi suatu dalil. Mustafa Zaid menyebutnya juga dengan istilah *ta'arud al-zhahirî*.[59]

Bagian pertama, ulama mutakallimin memulainya dengan kajian historis yang konklusinya mengabrogasi salah satu dalil yang diketahui historisnya turun belakangan. Bagian kedua, yaitu kontradiksi berdasarkan kognisi mujtahid. bagian ini banyak menggunakan instrument selain abrogasi, yaitu konsiliasi dan eliminasi. Bagi kalangan mutakallimin kontradiksi yang banyak bermunculan disebabkan kognisi mujtahid bukan pada dalil itu sendiri (*fî nafs al-umur*). Itu sebabnya dalam klasifikasi operasioanlnya, kalangan mutakallimin lebih mendahulukan konsiliasi tinimbang abrogasi dan elminasi.

Perbedaan itu terlihat juga ketika kedua kelompok memahami aksentuansi histrosis teks. Kedua kelompok ini sepakat tentang pentingnya historis teks dijadikan bahan pertimbangan dalam menentukan suatu hukum. Kalangan Hanafiyyah yang diwakili oleh Sarkhasî, historis teks menjadi instrument pertama dalam menentukan *nash* yang akan dipilih.[60]

Penulusuran historis akan berguna dalam mengabrogasi *nash* bila terjadi kontradiksi antar dalil. Bagi kalangan Syafi'iyah, historis teks juga penting diimplementasikan dalam metodologi *ta'arud*, seperti Imam Ghazali dalam karya *al-Mustashfa*, menyebutkan *nasakh* yang merupakan bagian dari langkah penyelesaian *ta'ârud*.[61]

---

[56] Auda*, Fiqh al-Maqâshid*, hal. 75. Auda, *Naqs al-Nadzariyyah al-Naskh*, hal. 31 al-Syatibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 4, hal. 128

[57] Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad Al-Ghazalî*, al-Mustasfa*, jilid 1, hal. 279. Al-Sûsah, *Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh baina Mukhtalif al-Hadîts*, hal. 59

[58] Khâlid Abd al-Azîz Sulaimân, *Ta'ârud dilâlah al-Fadz wa al-Qasd fî Ushûl Fiqh wa Qa'idah al-Fiqh*, (Saudi Arabia: Dâr Kunûz Isybiliyâ), hal. 239

[59] Mustafa Zaid, *al-Naskh al-Qur'ân al-Karîm*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1383H), jilid 1, hal. 169

[60] Al-Sarkhasî*, Usûl al-Sarkhasî*, hal. 13

[61] Imam Ghazali, *Al-Mustasfa*, jilid, hal. 166

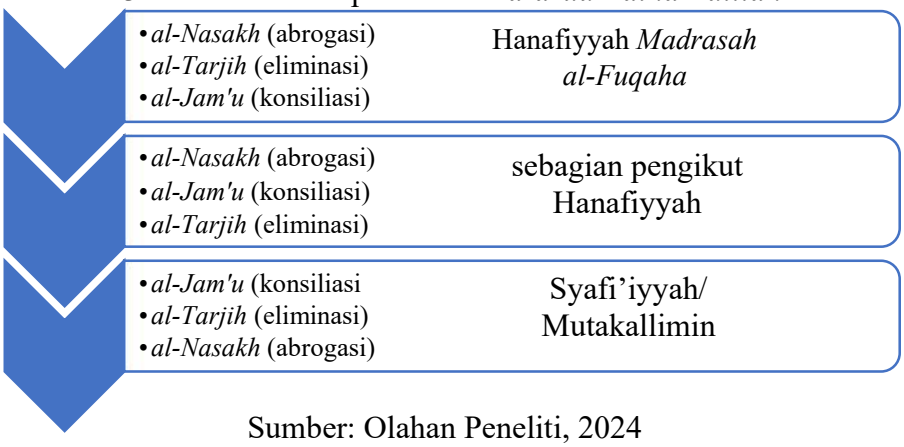
Namun, kalangan Syafi'iyyah justru memposisikan konsiliasi sebagai langkah pertama dalam penyelesaian kontradiksi, kemudian disusul *tarjîh* dan *nasakh*. Alasan yang konkrit kalangan Hanafiyyah tidak memposisikan konsiliasi sebagai langkah *ta'arud*, bahwa orientasi konsiliasi tidak sesuai dengan definisi awal tentang *ta'ârud* yang memilih salah satu dalil.

Secara definitif, konsiliasi menghendaki untuk menyepakati dua dalil. Itu sebabnya kalangan Hanafiyyah tidak menjadikan konsiliasi langkah pertama bahkan dinegasikan dalam structural *ta'ârud*, karena konsiliasi instrumen di luar dari kontradiksi.[62] Meskipun ada juga minoritas Hanafiyyah yang memposisikan konsiliasi setelah *nasakh* sebagai langkah operasional *ta'ârud*.[63]

C. Instrumen Operasional dalam Penyelesaian Kontradiksi antar Dalil (*Ta'ârud baina Adillah*)

Langkah operasional dalam menyelesaikan kontradiksi (*ta'ârud*) di kalangan ulama sangat beragam. Heterogenitas yang dimaksud adalah langkah yang mana diprioritaskan untuk menyelesaikan sauatu kasus. Antara Mutakallimin yang diwakili oleh kalangan al-Syafi'iiyah berbeda dengan Hanafiyyah. Misalnya berbeda mempergunakan abrogasi sebagai langkah pertama sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan Hanafiyyah, berbeda dengan al-Syafi'iyyah yang justru mendahulukan konsiliasi dalam menyelesaikan kontradiksi. Bahkan sebagian kalangan Hanafiyyah berbeda ketika mendahulukan konsiliasi setelah eliminasi. Agar lebih muda, bisa dilihat sketsa di bawah ini

Gambar. 3.2. Stratifikasi Operasional *Ta'ârud Baina Adillah*



Sumber: Olahan Peneliti, 2024

[62] Muhammad Ibrâhim Muhammad al-Hafnâwî, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'inda al-Ushuliyyîn wa Atsarihima fi al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Wafâ', 1987), hal. 45

[63] Al-Barzanjî, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh Baina al-Adillah al-Syar'iyyah,* jilid 1, hal. 177

Ada beberapa langkah lainnya yang tidak disebutkan dalam sketsa tersebut karena merupakan pandangan minoritas dalam setiap kalangan, misalnya *Al-Tawaqquf* (*waiting*), *Al-Tasâqut* (*cancellation*), dan *al-Takhyîr* (choice). Dari ketiga ini, *al-tasâqut* cukup mendominasi dalam kajian *ta'ârud* khususnya pada kualifikasi Ushul Fiqh, namun tidak ditemukan dalam kajian studi Al-Qur'an.[64]

1. *Al-jam'u* (Konsiliasi).

   Menurut Hans Wehr, term *jam'u* diartikan sebagai *ghatering* (mengumpulkan), *collection* (mengkoleksikan), *combination* (mengkombinasikan), *connection* (mengkoneksikan), *joining* (bergabung), *accumulation* (mengakumulasikan), *addition* (menambah), *integration* (mengintegrasikan), *merger* (pengabungan), *aggregation* (pengumpulan), dan *union* (persatuan).[65] Merujuk beberapa kamus Bahasa Arab, kata tersebut memiliki tiga spektrum makna di antaranya: *al-dammu* (mengabungkan), *al-ta'lîf* (menyusun), *al-'azmu* (keputusan/ketetapan). Makna pertama "*al-dammu al-sya'i bi taqrîb ba'dihi min ba'di*" yaitu menghimpun sesuatu agar mendekati antara satu dengan yang lainnya.[66]

   Menurut Abd Wahab Khalaf, bahwa konsiliasi adalah mentakwilkan salah satu *nash—baik itu Al-Qur'an maupun hadits—*. Takwil yang dimaksud adalah analisis teks, sehingga kemungkinan tidak terjadi kontradiksi kembali. Analisis teks dengan pendekatan *khas* dan *am, muqayyad* dan *mutlaq*, dan lainnya. Setelah menganalisis, masuklah tahapan implementasi yaitu mengamalkan kekhususan dalil sesuai konteksnya, dan juga mengamalkan keumuman dalil sesuai konteksnya. Begitu juga dengan pendekatan *muqayyad* dan *mutlaq* yang diimplementasikan sesuai konteks masing-masing.[67]

   Menurut al-Suyūṭi, metode konsiliasi berangkat dari kaidah ushul *"i'mal al-nash awlâ min ihmâlihi*", menerapkan *nash* lebih utama dari pada menegasikannya.[68] Penanganan yang harus dilakukan ketika mengkonsiliasi adalah memverifikasi kondisi dan konteks yang hilang,

---

[64] Al-Darkânî, *al-Talqîh Syarh al-Tanqîh*, hal. 411. Al-Isnawî, *Nihâyah al-Sûl*, jilid 3, hal. 215 dan 219

[65] Hans Wehr, *Arabic English Dictionary: A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Services 1976), hal. 135

[66] Al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid 1, hal. 479. Al-Râghib al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, (Damasqus: Dâr al-Qalam, 2009), hal. 201

[67] Abdul Wahab Khalaf, *'Ilmu al-Usûl al-Fiqh,* (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, t.th), hal. 231

[68] Al-Suyūṭī, *al-Asbāh wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' FIqh al-Syāfi'ī* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1983), jilid I, hal. 192

dan berupaya untuk menyelesaikannya dengan menghadirkan interpretasi sesuai kondisi tersebut.

Berbeda dengan definisi Khatîb al-Baghdâdi dan al-Baidhâwî, yang menyerdehanakan makna konsiliasi. Menurut Khatîb al-Baghdâdi, konsiliasi adalah mengamalkan kedua dalil secara bersamaan.[69] Bagi al-Baidhâwî, konsiliasi dimaknai dengan mengamalkan kedua dalil, sebab mengamalkannya merupakan hal lebih utama dari pada meninggalkannya.[70]

2. *Al-Nasakh* (*Abrogation*).

Metode ini menegaskan bahwa dalil yang terkahir secara kronologis, harus membatalkan secara yuridis dalil teradulu.[71] Auda juga mendefinisi *nasakh* sebagai perangkat metodologi yang bisa membantu dalam menyelesaikan makna yang kontradiksi. Metode ini memiliki kesamaan dengan dengan *takhsîs*, *istisnâ'* (pengecualian), dan interpretasi terhadap *naṣ* yang terdahulu dengan menggunakan *naṣ* yang terbaru.[72]

Kesamaan yang dimaksud adalah keterbatasan makna *nash* sehingga membutuhkan makna-makna yang diambil dari *nash* lain. *Nasakh* meskipun ada beberapa yang menolak untuk digunakan, tetapi metode ini memiliki dalil pendukung sehingga teori ini masing dianggap sebagai *zhanni tsubūt* (penetapan yang tidak pasti). Meskipun ditemukan ayat-ayat yang menggunakan redaksi *nasakh* yang dijadikan dalil pijakan legitimasi hukum *nasakh*, di kalangan ulama masih terjadi perbedaan dalam menafsirkannya. Sehingga tidak bisa disebut sebagai *qati'i al-tsubût* (ketetapan yang pasti).[73]

Makna *nasakh* yang populer sebagian kalangan *Ushuliyyîn* dan *Ulûm Al-Qur'ân*, adalah

رَفْعُ الحُكْمِ الشَرْعِيِّ بِدَلِيْل الْمُتَأَخَّرِ

Yaitu menghilangkan hukum syari'at dengan menghadirkan dalil lain.[74] Konsekuensi dari definisi ini, ayat-ayat yang telah di-*nasakh* tidak

---

[69] Al-Khatîb al-Baghdadî, *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, (al-Su'ûd: Dâr Ibn al-Jauziyyah, 1996), jilid 4, hal. 222

[70] 'Abdullah b. 'Umar al-Baidhawî, *Nihâyah al-Sûl fî Syarh Minhâj al-Usûl,* ('Âlim al-Kutub, t.th.), jilid , hal. 450

[71] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: The Internasional Institute of Islamic Thought, 2007), hal. 219

[72] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ahkām al-Syar'īyah bi Maqāṣidiha*, (London: Intenational Institute of Islamic Thought, 2006), hal. 121

[73] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ahkām al-Syar'īyah bi Maqāṣidiha*, hal. 128-129

[74] Abd al-Mālilb. 'Abdullah Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* (Mesir: Dār al-Wafā', 1997), jilid II, hal. 843. 'Alī b. Ahmad b. Sa'īd b. Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām,* (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 1984), jilid VII, hal. 380. Muhammad b. 'Alī b.

boleh dimplentasikan kembali bagi mukallaf.[75] Kasus inilah yang menyebabkan kelompok Yahudi tidak terima dengan konsep *nasakh* yang menghapuskan syari'at mereka dengan syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammd SAW.

Definisi ini kemudian dikritik oleh Auda karena memiliki problem. Misalnya makna tersebut mengindikasikan presepsi *ilghâ' al-muabbad* yaitu menegasikan selamanya, sehingga status ayat di-*nasakh* tidak memiliki otoritas dan tidak berdampak apapun karena sudah dihapus dengan dalil yang terbarukan. Melalui problem tersebut, Auda menghadirkan definisi yang lebih logis ketika *nasakh* diartikan sebagai *takhsîs* (pengkhususan)*, istisnâ´* (pengecualian)*, tafsîr* (menjelaskan)*, tafsîl* (merinci).

Sederhananya, bahwa ayat Al-Qur'an kemungkinan terjadi *nasakh* (non-aktif) karena tidak memiliki kemaslahatan. Penghapusan ini juga berdasarkan kondisi dan situasi individu masing-masing. Karena dalam historisnya, pada masa Nabi Muhammad kasus pembatalan ayat karena tidak memiliki kemaslahata. Dengan demikian, Auda tidak menegasikan *nasakh* secara absolut. Bagi Auda, setiap ayat memiliki tujuan masing-masing meskipun tejadi pembatalan, dikondisi yang lain ayat yang dibatalkan akan bisa dipergunakan kembali. Konsekuensinya, setiap ayat yang di-*nasakh* statusnya tidak dihapuskan secara pemanen, bisa jadi ayat tersebut memeliki tendensi yang berbeda ketika diimplementasikan di kondisi dan situasi tertentu.

Menyakini definisi *nasakh* sebagai *ibtâl al-hukmi abadan* atau *ilghâ al-muabbad*, bisa menimbulkan skeptis (*tasykîk*) terhadap Al-Qur'an. Tentunya ini tidak sejalan dengan nilai-nilai Al-Qur'an, bahwa tidak ditemukan keraguan dan kebatilan di dalamnya sebab terjaga dari kesalahan apapun sesuai dengan QS. al-Hijr/15: 9.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya".

Pada ayat ini sangat jelas bahwa Al-Qur'an selalu terjaga dari hal-hal yang sifatnya destruktif. Definisi yang digunakan oleh sebagian kalangan,

---

Muhammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl ila Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl,* (Beritu: Dār al-Fikr, 1991), Jilid I, hal. 244. Muhammad b. Muhammad Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustāṣfa,* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1992), jilid I, hal. 86. Muṣtafa Zaid, *al-Naskh fī al-Qur'an Dirāsah Tasyri'iyyah Tārikhiyyah Naqdiyyah*, (Beirut: Dār al-Wafā', 1987), hal. 409

[75] Ahmad 'Abd al-Halīm al-Harānī Abū al-'Abbās b. Taimiyyah, *al-Masūdah fī Uṣūl al-Fiqh,* al-Qāhirah: Dār al-Madanī, t.th.), jilid I, hal. 176. Abd al-Mālilb. 'Abdullah Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* jilid II, hal. 842. 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, (al-Qāhirah: 'Īsa al-Halabī, t.th.), jiid II, hal. 123

bahwa *nasakh* adalah membatalkan dan menghapuskan secara permanen itu tidak dibenarkan dengan alasan tidak sejalan dengan nilai-nilai Al-Qur'an yang telah dijelaskan sebelumnya

Kemudian bila ditelusuri lebih jauh, konsep *nasakh* yang diartikan sebagai *ibṭâl al-hukm/ilgâ al-muabbad* tidak memiliki basis sumber primer yang jelas. Di dalam Al-Qur'an misalnya konsep *nasakh* dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2: 106, QS. al-Nahal/16: 101, ditemukan juga pada QS. al-Ra'du/13: 39.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?. (Q.S. al-Baqarah/2: 106)

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۙ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". Bahkan kebanyakan mereka tiada mengetahui." (Q.S. al-Nahal/16: 101)

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh mahfuzh)". (Q.S. al-Ra'du/13: 39)

Secara implisit ayat ini tidak menjelaskan legalitas *nasakh*, karena ayat tersebut memiliki makna *'am* (makna universal) yang tidak bisa di-*takhṣîṣ* (makna parsial).

Pada QS. al-Nahal/16: 101, وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ, mayoritas ulama tafsir memahaminya sebagai *nasakh al-Syârâ'i'* (menghapus syariat-syariat). Menurut al-Qurṭûbî, yang dimaksud dengan ayat ini adalah

بَدَّلْنَا شَرِيْعَةً مُتَقَدِّمَةً بِشَرِيْعَةٍ مُسْتَأْنِفَةٍ

yaitu mengganti syari'at terdahulu dengan syari'at yang baru.[76] Sedangkan QS. al-Baqarah/2: 106, menurut Auda ayat ini sering salah dipahami. Menurutnya, berdasarkan penjelasan al-Nashafî, bahwa ayat ini turun disebabkan Nabi Muhammad mengkritik pada sahabat yang memerintah untuk dikerjakan hari ini kemudian melarang untuk

[76] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah min Maqâshidhâ,* hal. 125.

dilakukan esok harinya, kemudian turunlah ayat ini sebagai mempermudah. Menurut Auda, pandangan ini justru mengada-ngada, bagaimana mungkin ayat yang dikategorikan *asyâq* (berat) me-*nasakh* ayat yang *ahwan* (lebih ringan) begitupun sebaliknya. Muhammad al-Ghazali juga menyatakan hal yang sama tentang penafsiran tersebut, dengan alasan QS. al-Nahal diturunkan di Mekkah tidak mungkin turun sebelumnya ditambah lagi ayat yang *asyaq* (lebih berat) me-*nasakh* ayat yang *ahwan* (lebih ringan).[77]

Begitu juga menurut Imam al-Râzî yang mengutip pandangan Abû Muslim al-Aṣfahânî,[78] bahwa yang dimaksud dengan ayat di-*nasakh* adalah syari'at-syari'at terdahulu yang telah dijelaskan dalam kitab Taurat dan Injil, seperti hari Sabat, Shalat menghadap Timur dan Barat. Berbeda dengan Muhammad Abduh menurutnya QS. al-Baqarah/2: 106 dijadikan sebagai argument status kenabian Muhammad. Ayat ini memiliki unsur legitimasi Nabi Muhammad dan menegasikan ajaran-ajaran Nabi-nabi terdahulu. Terlihat sekali Muhammad Abduh memahami lafazh *nasakh* lebih *soft* tinimbang ulama lainnya yang menilai *nasakh* begitu *ekstrim* sehingga ayat yang telah di-*nasakh* menjadi *ibtâl al-hukmi* atau *ilghâ' al-muabbad*.[79]

Selain itu juga, dalam hadits tidak ditemukan juga redaksi eksplisit yang menjelaskan tentang perangkat *nasakh* sebagai metode penyelesaian *ta'arud baina adillah*. Ini yang kemudian Auda melakukan survei dalam kitab-kitab hadits *mu'tabarah*, seperti: al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmizî, al-Nasâ'î, Abû Dawûd, Ibn Mâjah, Ahmad, Mâlik, al-Dârimî, al-Mustadrak, Ibn Hibbân, Ibn Khuzaimah, al-Baihaqî, al-Dârqutnî, Ibn Abî Syaibah, dan 'Abd al-Razzâq. Hipotesa Auda, tidak ditemukan hadits valid yang membahas tentang *nasakh*. Kemansukhan selalu tampak dalam syarah (keterangan) yang diberikan oleh para sahabat atau perawi lain.[80]

3. *Al-Tarjîh* (pengunggulan/*elimination*).

Metode ini digunakan seperti mengesahkan hadits yang dinilai paling auntentik dan mengeliminashi hadits-hadits sebagai perbandingannya.[81]

---

[77] Muhammad al-Ghazâlî, *Nazharât fî al-Qur'ân*, (Mesir: Nahdah Meṣr li Ṭabâ'ah, 2002), hal. 202-204

[78] Abû Muslim al-Ashfahânî salah satu ulama konservatif yang menolak secara totalitas dalam penggunaan *nasakh*. Mûsa Ibrâhîm li Ibrâhîm, *Buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Oman: Dâr 'Ammâr, 1996), hal. 148

[79] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah mi Maqâṣhidâ,* hal. 128. Dalam hal ini Jasser Auda mengutip pandangannya Muhammad al-Ghazali. Lihat lebih detail dalam karyanya, *Nazharât fî al-Qur'ân*, hal. 204

[80] Jasser Auda, *Maqâshid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 220

[81] Jasser Auda, *Maqâshid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 220

Menurut Auda, pengambilan argumen (*istidlâl*) dengan cara *tarjîh* sudah menjadi konsesus para ulama.[82] Fakhruddîn al-Râzî, memberikan periwayatan terkait konsesus sahabat dengan pendekatan *tarjîh*, seperti kasus mendahulukan periwayatan ‘Âisyah tentang mandi wajib (*junub*). Alasannya, bahwa periwayatan dari ‘Âisyah memiliki keredibelitas, sebab berinteraksi langsung dengan Nabi Muhammad ketimbang periwayatan dari sahabat Nabi.[83]

4. Al-*Tawaqquf* (berdiam diri/*waiting*).

Secara definisi adalah seorang mujtahid menghentikan keputusan disebabkan lemahnya untuk menyelesaikan *ta’ārud adillah* (kontradiksi antar dalil-dalil). Metode ini menganjurkan agar seorang ulama menunggu hingga salah satu dari tiga metode sebelumnya terbukti.[84]

5. *Al-Tasâqut* (pembatalan/*cancellation*).

Metode ini diartikan sebagai pembatalan dalil-dalil yang bertentangan karena tidak memiliki kepastian. Anggapan ini sejalan dengan teori:

لِأَنَّ الْعَمَلَ بِأَحَدِهِمَا لَيْسَ بِأَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِأَخَرِ

Maksudnya adalah mengamalkan kedua dalil tidak diutamakan. Menurut sebagian kalangan *ushuliyyin* (kelompok ushul fiqih) dengan sebutan تعارضا فتساقط (apabila dual dalil bertentangan maka diabaikan keduanya).[85]

6. Al-*Takhyîr* (pilihan/*choice*).

Metode ini dijadikan sebagai pilihan terakhir untuk memiliki dalil yang diinginkan oleh mufti (pemberi fatwa) yang cocok dengan situasi dihadapinya.[86]

Enam langkah di atas, setiap ulama berbeda-beda dalam menentukan metode apa yang diprioritaskan atau didahulukan. Bahkan tidak semua metode ini digunakan dalam seteiap penyelesaiaan *ta’ârud adilah*, mayoritas ulama hanya menggunakan tiga metode yaitu *jam’u, nasakh,* dan *tarjîh*. Sedangkan tiga metode lainnya jarang sekali ditemukan dan digunakan oleh ulama dalam

---

[82] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ahkām al-Syar’īyah bi Maqāṣidiha*, hal. 89

[83] Fakhruddīn al-Rāzī, *al-Mahṣūl fi ‘Ilmi al-Uṣūl* (Muassasah al-Risālah, 1997), Jilid V, hal. 529. Bandingkan dengan, Badrān Abū al-‘Ainanain, *Adillah al-Tasyrī’ al-Muta’āradah wa Wujūh al-Tarjīh Bainahā,* (Muassasah Syabāb al-Jāmi’ah, 1998), hal. 118

[84] Nâfizh Husain Hammād, *Mukhtalif al-Hadīts Baina al-Fuqahā’ wa al-Muhadditsīn,* (Damasqus: Dār al-Nawādir, 2012), hal. 127

[85] Nāfizh Husain Hammād, *Mukhtalif al-Hadīts Baina al-Fuqahā’ wa al-Muhadditsīn,* hal. 127. Bandingkan dengan, ‘Abd al-‘Azīz Ahmad b. Muhammad al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrār ‘an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī,* (al-Maṭba’ah al-Syirkah al-Ṣahafiyyah al-‘Utsmāniyyah, 2008), jilid III, hal. 78

[86] Jasser Auda, *Maqâshid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach,* hal. 127

penyelesaian pertentangan dalil, sebab sebagian ulama berpendapat status *tawaqquf, tatsâqut,* dan *takhyîr*, merupakan teori yang berdasarkan *nazharî* (akal/rasionalitas). Berbeda dengan tiga metode sebelumnya sudah digunakan ulama sebelumnya yang berdasarkan kepada *atsârî* (telah digunakan oleh ulama-ulama sebelumnya). Sebagaimana telah diungkapan oleh al-Syâtibî:

لاَ يُوْجَدُ دَلِيْلَانِ تَعَارَضَا بِحَيْثُ أَجْمَعُ الْمُسْلِمُوْنَ عَلَي التَّوَقُّفِ فِيْهِمَا

Yaitu, sekelompok muslim tidak ditemukan menggunakan *tawaqquf* ketika menyelesaikan antara dua dalil yang bertentangan.[87]

Penentuan prioritas metode yang disebutkan sebelumnya untuk penyelesaian *ta'ârud*, masih diperdebatkan di kalangan ulama. Misalnya dari kalangan Madzhab Hanafi, memberikan priotitas secara teoritis pada metode *nasakh*, sehingga konsiliasi dan eliminasi bisa dilakukan apabila *nasakh* tidak memungkin untuk menyelesaikan *ta'ârud baina al-adillah*.

Berbeda dengan Madzhab Syafi'i, mereka memprioritaskan secara teoritis terhadap metode konsiliasi (*al-jam'u wa al-taufîq*), dan mengakhiri dengan langkah operasional *nasakh*.[88] Menurut Imâm al-Syâfi'î, penggunaan *nasakh* bisa dilakukan apabila konsiliasi tidak bisa dilakukan, seperti kasus arah kiblat yang sebelumnya menghadap *Bait al-Maqdis* di-*nasakh* dengan menghadap *Bait al-Harâm*.[89]

Pandangan ini lebih detail dijelaskan oleh pengikutnya seperti Imam al-Juwainî dan muridnya Imam al-Ghazâlî, bahwasanya apabila terjadi *tanâqud adillah* maka metode *nasakh* menjadi pilihan terakhir.[90] Begitu juga al-Zarqânî menjelaskan bahwa:

النَسْخُ ضَرُوْرَةٌ لاَ يُصَارُ إِلَيْهَا إِلاَّ إِذَا إِقْتَضَاهَا التَعَارَضُ الْحَقِيْقِ

Artinya bahwa konsep *Nasakh* bisa diterapkan apabila situasinya darurat sehingga tidak bisa dijadikan sebagai priortas utama kecuali perselisihan antar dalil bersifat *haqîqî*.[91] Perbedaan dari kedua madzhab ini sangatlah signifikan, terlihat sekali kedua madzhab ini memberikan prioritas langkah operasional. Perbedaan ini justru akan berdampak kepada

---

[87] 'Abd al-Majîd Muhammad Ismâ'îl al-Sûsah, *Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh Baina Mukhtalif al-Hadîts wa Atsâruhu fi al-Fiqh al-Islamiyyah,* (al-Qahirah, Madinah: Dâr al-Nafâ'is, 1992), hal. 122. Lihat pula, Ibrâhîm b. Mûsa b. Muhammad al-Lakhai al-Syâtibî al-Gharnâtî Abû Ishâq, *al-Muwâfaqât*, (Dâr Ibn 'Affân, t.th.), jilid IV, hal. 294

[88] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 221

[89] Muhammd b. Idrîs al-Syâfi'î, *Ikhtilâf al-Hadîts*, (Bairut: Muassasah al-Kitab, 1405 H), jilid I, hal. 487

[90] Al-Ghzâlî, *al-Mustaṣfa,* (Cairo: Maktabah Dâr al-Kutubah al-Misriyyah, 1997), jilid. I, hal. 103. Al-Juwainî, *al-Burhân fî 'Ilm al-Ushûl*, (Mesir: Dâr al-Wafâ', 1997), jilid II, hal. 844

[91] Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Bairût: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 1988) jilid II, hal. 128

penggunaan substansi *nash* atau dalil sebagaimana akan dikemukakan pada bab selanjutnya.

D. Langkah Operasional Kontradiksi Antar Dalil Berbasis *Tafsir Maqâshidî*

Tafsîr maqâshidî merupakan kajian baru dalam studi Al-Qur'an. Istilah *maqāṣid* didominasi dalam kajian yurisprudensi Islam.[92] Derivasi *maqâṣid* menurut ahli linguistik seperti Ibn Manzhûr, merupakan bentuk plural dari kata *qashada-yaqshudu-qashdan*,[93] yang memiliki makna jalan yang lurus. Begitu jugan dengan Hans Wehr, menurutnya kata *maqâshid* merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *maqshid* yang memiliki makna *meaning-destination-goal* (tujuan)*, intention* (niat)*, object* (obyek)*.* Term *maqâsid* juga identik dengan kata "*telos*" dalam bahasa Yunani yang menjadi akar kata dari "teleologi". Selain itu, istilah tersebut sebagaimana yang dijelaskan oleh Jasser Auda, memiliki kemiripan dengan term "*al-Mashâlih*" (kemaslahatan).[94]

Kata ini memiliki sinonimitas dari kata *sya'i al-maqâshid* (*malevolent-malicious/jahat*).[95] Dalam kajian yurisprudensi Islam dikenal dengan istilah *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan syariat). Teori ini yang nantinya ditransformasikan ke dalam kajian Al-Qur'an lebih intens yang dikenal dengan istilah *tafsîr maqâshidî*.

Beberapa ulama yang mendefinisikan *tafsîr maqâshidi*, misalnya Waṣfî 'Asyûr Abû Zaid memberikan definisi *tafsîr maqâshidî*, dengan:

---

[92]Studi al-Qur'an berbeda dengan *'Ulûm al-Qur'ân,* menurut Endy Saputro, perbedaan mendasar antara *Ulûm al-Qur'ân* dan studi Qur'an terlihat dari aspek epistemologis maupun metodologisnya. Menurutnya '*Ulûm al-Qur'ân* lebih berorientasi pada sisi tekstualitas Qur'an, sehingga dari sisi metodologis, kajian ini lebih mengarah pada cara-cara menafsirkan wahyu Ilahi. Berbeda dengan studi Qur'an yang meletakkan ranah analisisnya pada aspek-aspek Qur'an sebagai realitas, tidak hanya sebagai teks Ilahi. Secara sederhana, bagaimana teks agama bisa dipahami secara realita. Namun dalam studi Qur'an tak hanya pada dimensi tekstual, tetapi juga menjangkau penafsiran-penafsiran Qur'an di masyarakat dalam domain kultural. Lihat, M. Endy Saputro, Alternatif Tren Studi al-Qur'an di Indonesia, *Al-Tahrir,* Vol. 11, No. 1, (2011), hal. 4.

[93] Ibn Mazhûr, *Lisân al-Arab,* (Bairut: Dār Lisān al-Arab, t.th.) jilid 3, hal. 96. Bandingkan dengan, *Mu'jam al-Waṣīt,* (Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, 2005) hlm. 738, Fairuz Ābadī, *al-Qāmus al-Muhīṭ* (Mesir: Maktabah al-Risālah, 1986), 396. Dan *Munjid fi al-Lughah wa al-'ālam* (Bairut: Dār al-Masyriq, 1986), hal. 632

[94] Jasser Auda, *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law*, (The International Institute of Islamic Thought: London, 2007), hal. 2.

[95] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976), hal. 767

هُوَ لَوْنٌ مِنْ أَلْوَانِ الْتَفْسِيْرِ يَبْحَثُ فِي الْكَشْفِ عَنِ الْمَعَانِـي وَالْغَايَـاتِ الَّتِي يُدَوِّرُ حَوْلَهَا الْقُرْاَنُ الْكَرِيْمُ كُلِّيًا أَوْ جُزْئِيًّا مَعَ بَيَانِ كَيْفِيَّةِ الْإِفَادَةِ مِنْهَا فِي تَحْقِيْقِ مَصْلَحَةِ الْعِبَاد

> *Tafsîr maqâshidî* adalah salah satu corak penafsiran yang berusaha menyingkap makna dan tujuan Al-Quran, secara universal maupun parsial. Tujuan penafsiran tersebut adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.[96]

Begitu juga Abdul Mustaqim, mengartikannya sebagai model pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang memberikan *aksentuasi* terhadap dimensi *maqâshid al-Qur'ân* dan *maqâshid al-syarî'ah*.[97] *Tafsîr Maqâshidî* tidak hanya terpaku pada penjelasan makna literal teks yang eksplisit (*mantûq bih*) melainkan mencoba menelisik maksud di balik teks yang implisit yang tak terucapkan apa sebenarnya maqasid dalam perintah atau larangan Allah dalam Al-Qur'an. *Tafsîr Maqâshidî* juga mempertimbangkan bagaimana gerak teks.[98] Sederhananya menurut Ibn 'Asyûr, *Tafsîr Maqâshidî* adalah corak penafsiran yang baru berkembang, tidak banyak para ulama memberikan definisi *Tafsîr Maqâshidî* independensi hanya saja masih mengambil definisi yang berkonsep dari *maqâshid al-syarî'ah* yaitu memberikan kemaslahatan dan menolak kerusakan.[99]

Sejalan dengan Jasser Auda, *tafsîr maqâshidî* adalah produk tafsir yang menggunakan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah.* Menurutnya, jangkuan penafsiran *maqâshidî* di era konservatif masih dikategorisasikan sebagai himpunan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, kemudian ia memberikan tawaran perubahan spektrum penafsiran terhadap sumber primer (Al-Qur'an), dari spesifikasi ayat menjadi universalitas ayat, sehingga semua ayat dikaji menggunakan *maqâshidî*. Untuk mengawali kajian ini, menurutnya diperlukan studi tematik (metodologi *maudhû'î*). Bagi Auda, metode tematik (*maudhû'î*) berupaya untuk menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu,

---

[96] Waṣfī 'Asyûr Abû Zaid, "al-Tafsîr al-Maqâshid li Suwar al-Qur'ân al-Karîm," *Makalah Seminar Fahm al-Qur'an bain al-Nash wa al-Wâqī'*, Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr 'Abd al-Qâdir Aljazair, 4- 5 Desember 2013), hal. 7.

[97] *Maqâshid al-Syarî'ah* secara terminologi yaitu :

الغَايَةُ وَ الْأَهْدَافُ وَ النَّتَائِجُ وَ الْمَعَانِي الَّتِي أَتَتْ بِهَا الْشَّرِيْعَةُ, وَ أَثْبَتَتْهَا فِي الْأَحْكَامِ وَسَعَتْ إِلَى تَحْقِيْقِهَا وَ إِيْجَادِهَا وَالْوُصُوْلِ إِلَيْهَا فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ

lihat Wahbah al-Zuhailî, *Uṣûl Fiqh Islâmî,* (Damaskus: Dâr al Fikr, 1986), hal. 225

[98] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga), hal. 12-13

[99] Muhammad Tâhir Ibn 'Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Tunisia: Maktabah al Istiqâmah), hal. 65

yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahdatan mutakâmilatan* (satu yang saling menyempurnakan).[100]

Metode ini dianggap sejalan dengan semangat penafsiran *maqâshidî* yang menjaga tujuan universal pesan dan fleksibilitas norma Islam. Bagi Auda, tokoh-tokoh yang menggunakan studi tafsir tematik satu langkah lebih maju menuju penafsiran Al-Qur'an yang lebih mempertimbangkan faktor *maqâshidî*. Metode pembacaan teks Al-Qur'an dalam kaitanya dengan tema-tema, prinsip-prinsip dan nilai agung, didasarkan para presespsi bahwa Al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu.

Secara metodologis, tafsir *maqâshidî* membatasi proses tafsir dengan cara mendudukkan mana yang menjadi tujuan Allah dalam wahyu-Nya dalam bentuk nilai yang bersifat universal dan tetap—*istilah yang digunakan adalah ayât al-gayah*—, dan mana yang merupakan norma yang bersifat dinamis dan fleksibel (*washilah*) sehingga berpotensi untuk selalu dapat menjaga relevansi ajaran Islam.[101]

Definisi di atas menunjukkan bahwa *tafsîr maqâshidî* bergerak dari pengertian yang sederhana hingga pengertian yang komprehensif. Semua definisi tersebut mengerucut pada satu titik, yaitu pola penafsiran yang bertujuan untuk mengetahui tujuan dalam setiap ayat-ayat Al-Qur'an yang dikehendaki Pembuat Syariat, dan tujuan tersebut pastilah mengandung maslahat. Mendudukan pengertian *tafsîr maqâshidî* menjadi penting dalam rangka merekonstruksi pembacaan ayat-ayat yang akan diteliti, sebab pengertian di atas ikut membangun kesadaran bahwa indikator relevansi *nash* tergantung pada pencapaian tujuan syariatnya.

Dari berbagai definisi yang dijelaskan sebelumnya, para cendikiawan belum ada satupun yang menjelaskan apakah *tafsîr maqâshidî* merupakan produk tafsir atau suatu metode dalam penafsiran. Perbedaan ini bisa disimplifikasikan bahwa term "*tafsir*" merupakan produk ijtihadi yang dihasilkan melalui ekspresi rasionalitas dalam memahami teks ilahi. Tentunya *'Ulûm Al-Qur'an* yang arus utama dalam metode tafsir juga dipertimbangkan untuk dipraktekkan dalam memahami teks Al-Qur'an. Sedangkan *maqâshid* merupakan metodologi memahami teks Al-Qur'an yang meminjam kerangka berpikir studi *maqâshid al-syari'ah*.

Aksentuasi dari *tafsîr maqâshidî* bertujuan agar teks ilahi bisa dipahami dengan memaksimalkan tujuan *Syâri'* (*ma'rifah maqâshid al-khitab aw ma'ânî al-Syâri'*), dan menegasikan tujuan *mafsadah*. Kerangka berpikir tafsîr maqâsidî tidak berbeda dengan beberapa metodologi yang berkembang

---

[100] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl lil Mubtad'īn,* ((al-Ma'had al-'Alamī li Fikr al-Islāmī, 1981), hal. 86

[101] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, h. 232. Lihat pula, Kusmana, Epistimologi Tafsir Maqasidi, *Jural Mutawātir,* Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2016, hal. 227-228

dalam studi teks, karena masih di dalam bingkai teoritis yang sama, yaitu mengenai teks. Ini mirip dengan ungkapan Andrew Rippin, yang mengkomentari bahwa setiap tokoh memiliki kesamaan dalam kajian teks, yakni: *"to explain the text and to explore its ramications as fully as possible, as well as to make the text understandble",* yaitu artinya untuk menjelaskan teks dan mengeksplorasi dampaknya semaksimal mungkin, serta membuat teks dapat dipahami.[102]

Cara berpikir *maqâshidî* tentu tidak baru dalam Islam. Melacak genalogi *tafsîr maqâshidî* dengan menggunakan cara berpikir *maqâshidî* terlihat memiliki kesamaan.

1. *Takwîn al-tatbîq* (formatif-praktis).

Priode pertama ini menggunakan *maqâshid* hanya bersifat aktualisasi dan implementasi tetapi belum diformulasikan sebagai teoritis yang diistilahkan dengan *practiced maqâshidî*. Misalnya melalui historis Nabi Muhammad pernah mengimplementasikan *maqâshid* ketika tidak melakukan eksekusi potong tangan bagi pencuri QS. al-Mâidah/5: 38

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

Informasi ayat ini tentang tindak pidana pencuri dengan eksekusi potong tangan. Namun di kondisi yang lain, Nabi Muhammad tidak menerapkan perintah ayat ini dengan alasan, timbulnya kekhawatiran Nabi Muhammad mengeksekusi pelaku tindak pidana pencuri yang justru berdampak larinya pelaku ke kubu sebelah. Tidak hanya itu, pencuri bisa saja membocorkan rahasia-rahasia umat Islam kepada musuh. Pola piker seperti ini, Nabi melihat sisi tujuan teks yang sesuai dengan indikator kemasalahatan dengan mempertimbangkan kemudharatan. Contoh yang lain, ditemukan historis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar ketika itu Nabi dan romobongan kembali dari perperangan Ahzab. Nabi Muhammah berkata:

لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرَ إِلاَّ فِي بَنِي قُرَيْظَةِ

"Janganlah seseorang melaksanakan shalat 'Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah". (HR. Bukhari).

[102] Andrew Rippin, *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices* (New York: Routledge, 1995), Vol I, hal. 85.

Secara teks, hadits ini mengisyaratkan bahwa larangan untuk shalat ashar kecuali sampai kepada kelompok Quraidzah. Melalui pernyataan ini, para sahabat justru berbeda-beda dalam menginterpretasikan pernyataan tersebut. Sebagian kelompok memahami teks ini sebagai larangan shalat ashar kecuali sampai di kelompok Quraidzha. Sebaliknya, kelompok yang lain memahami teks hadits ini sebagai perintah untuk menyegerakan shalat ashar.

Mendengar kedua pendapat ini, Nabi Muhammad justru membenarkan kedua pandangan tersebut sebagai intepretasi yang berbasis kepada tujuan. Nabi Muhammad ketika membenarkan keduanya juga didasari dengan tujuan sehingga mementingkan kemaslahatan dari kedua kelompok. Menurut Jasser Auda peristiwa ini dijadikan sebagai argumen diperbolehnya ber-*istibâṭ* dengan *maqâshid* melalui kerangka konsiliasi yang menggunakan dua dalil yang berbeda.[103]

Historis lainnya dilakukan oleh sahabat, di samping berbekal bahasa Arab mereka juga berbekal ilmu *asrâr al-syarî'ah wa maqâshiduhâ*. Misalnya *Khulafâh al-Rasyidîn*, Ibn Mas'ûd, Aisyah, Mu'az b. Jabal, dan lainnya. Sebagai contoh, penerapan *maqâshid* oleh 'Umar b. Khattab, yang pernah tidak memberikan zakat kepada orang muallaf yang secara tegas disebut di dalam QS. al-Taubah/9: 60.[104]

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah."

Melalui ayat ini, 'Umar b. Khattab tidak menerapkan secara tekstual tentang pembagian zakat untuk muallaf. Padahal pada masa Nabi Muhammad, pembagian zakat untuk muallaf diberikan sesuai teks Al-Qur'an. Landasan yang dipertahankan oleh 'Umar b. Khattab adalah *maqāṣid/*kemasalahatan. Alasannya bahwa pemberian zakat kepada muallaf tidak relevan. Di masa Umar para muallaf justru dari kalangan elit yang secara finansial mereka lebih cukup dan di kondisi yang kekuatan Islam sangat kuat. Melalui dimensi kondisi inilah Umar b.

---

[103] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī'ah bi Maqāṣidihā,* (London: Intenational Institute of Islamic Thought, 2006), hal. 5-6

[104] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an,* hal. 20-23

Khattab tidak menerapkan makna teks dan yang telah dilakukan Nabi, justru Umar memiliki pandangan sendiri yang sesuai dengan konteksnya.

Contoh lainnya juga ditemukan tentang penangguhan hukuman atas tindak pidana pencurian pada musim kelaparan di Madinah.[105] 'Umar b. Khattab berpandangan bahwa penerapan hukum yang ditentukan dalam Naṣ dengan kondisi dan situasi masyarakat kesulitan memenuhi kebutuhan pokok untuk kelangsungan hidup, tentu bertentangan dengan prinsip umum keadilan, yang dinilai oleh 'Umar lebih fundamental.[106] Pola pikir seperti ini tendensi dengan pengaruh sosio-historis, sebab bisa mempengaruhi perubahan penafsiran seperti yang dilakukan oleh 'Umar b. Khattab. Perubahan ini disebabkan pengaruh *maqâshid* yang bertujuan untuk mencapai kemaksudan ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan konteks situasi masing-masing.

2. *Takwîn al-Tashawwur* (formatif-konseptual).

Setelah era sahabat, teori dan klasifikasi *maqâsid* mulai berkebang. Tetapi, maqasid sebagaimana yang dikenal saat ini tidak berkembang dengan jelas hingga masa para ahli *Ushul Fiqh* belakangan, pada abad ke-5 hingga 8 H, Ide tentang sebab/maksud (hikmah, ilat, munashabah, atau makna) tanpak pada beberapa metode penalaran yang digunakan oleh para imam madzhab tradisional, seperti penalaran malalui *qiyâs*, *istihsân*, dan pertimbangan kemaslahatan. *Maqâshidî* sendiri belum menjadi objek karya ilmiah tersendiri atau perhatian khusus dari akhir abad ke-3 H sampai 8 H.[107]

Tokoh-tokoh yang telah merancang sebuah teoritis di antaranya: Al-Tirmizî al-Hakîm (w. 269H/ 908M) mendedikasikan karya terkenal pertama bagi topi maqasid yang digunakan sebagai judul buku *al-Salâh wa Maqâshiduha* (Salat dan Maqasidnya). Karya ini berisikan sekumpulan hikmah dan rahasia spritual di balik setiap gerakan salat dengan tendensi sufi. Contohnya adalah menegaskan ketundukan sebagai *maqasid* di balik pengangungan kepada Allah SWT, melalui setiap gerakan dalam salat, mecapai kesadaran sebagai *maqasid* di balik memuji kepada Allah SWT, memfokuskan seseorang sebagai *maqasid* di balik menghadap kabah dan seterusnya. Al-Tirmizî juga menuliskan kitab yang

---

[105] Muhammad Biltājī, *Manhaj 'Umar ibn Al-Khattab* (Kairo: Dār al-Salam, 2002), hal. 190

[106] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 9-10

[107] *Ibid,* h. 13. Lihat pula, Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an, hal*. 26

memiliki tema maqasid yaitu *al-Hajj wa Asrâruh* (Haji dan Rahasia-rahasianya).[108]

Abû Zaid al-Balkhî (w. 322H/ 933M) yang mengemukakan karya terkenal pertama tentang *maqâṣid mu'amalah* yang berjudul *al-Ibânah 'an 'Ilal al-Diyânah* (Penjelasam Tujuan-tujuan di Balik Praktik-praktik Ibadah). Dalam karya ini ia menelaah *maqasid* di balik hukum-hukum yuridis Islam. Ia menulis sebuah buku khusus tentang kemaslahatan berjudul *Maṣâlih al-Abdân wa al-Anfus* (Kemaslahatan Raga dan Jiwa). Dan ia juga menjelaskan bagaimana praktik dan hukum Islam berkontribusi terhadap kesehatan baik fisik maupun mental.[109]

Al-Qaffâl al-Kabîr (w. 365H/ 975M) yang menuliskan *Mahâsin al-Syarâ'î* (Keindahan-keindahan Hukum Syari'ah). Meskipun kitab ini dikategorikan sebagai kitab fiqih, buku ini memadai dengan langkah-langkah penting di dalam perkembangan *maqâshid*. Masih banyak lagi tokoh-tokoh perintis yang menjadikan *maqâshid* sebagai teoritis seperti Ibn Babâwaih al-Qummî (w. 381H/ 991M) sebagai cendikiawan yang memiliki latar belakang teologi Syi'ah. Kemudian al-'Âmirī al-Failasûf (w. 381H/ 991M) yang menulis buku berjudul *al-'Ilâm bi Manâqib al-Islâm* (Pemberitahuan Tentang Kebaikan-kebaikan Islam).

3. *Taṣawwur al-Nazharî* (konsep-teoritis).

Periode ini muncul disebabkan oleh kajian filsafat bagi hukum Islam. Perkembangan ini dimulai sejak abad ke-5 H hingga 8 H. Tokoh-tokoh yang melakukan perkembangan teori *maqâṣid*, di antaranya:[110] Abû al-Mahalli al-Juwainî (w. 478H/ 1085M) karya yang ditulisnya *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh* (Dalil-dalil nyata dalam Ushul Fiqh). Dalam kitab ini ia membuat risalah ushul fiqh pertama yang memperkenalkan teori tingkatan keniscayaan. Ia menyarankan lima tingkatan *maqâṣid*, yaitu keniscayaan (*daruriyyât*), kebutuhan publik (*al-Hâjjah al-'Âmmah*), perilaku moral (*al-Makrumût*), anjuran-anjuran (*al-Mandubât*). Karya yang lain *Giyân al-Umam* yang juga merupakan kitab memberikan kontribusi terhadap *maqâṣid*.

Kemudian muridnya bernama Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505H/ 1111M), yang mengembangkan teori gurunya lebih jauh. Karya yang memiliki kontribusi terhadap *maqâshid* yaitu *al-Mustashfa* (sumber yang dijernihkan). Ia mengurutkan kebutuhan yang disarankan oleh al-Juwainî

---

[108] Ahmad al-Raysûnî, dalam: Muhammad Salîm el-'Awwâ, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah: Dirasât fi Qadâyâ al-Manhaj wa Qadâya al-Ṭatbîq* (London: al-Furqân Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Center, 2006), hal. 181

[109] Muhammad Kamâl Imâm, *al-Dalîl al-Irsyâdi ila Maqâshid al-Syarîah al-Islamiyyah* (London: al-Maqasid Research Center, 2007), hal. 3

[110] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 17

sebagai berikut: a) keimanan; b) jiwa; c) akal; d) keturunan; e) harta.[111] Selain itu juga ada Al-Izz Ibn 'Abd al-Salâm (w. 660H/ 1209M). Ia menulis dua buku yang memiliki konsep *maqâṣid* yaitu *al-Maqâṣid al-Ṣalâh* (maqasid salat) dan *al-Maqâṣid al-Ṣaum* (maqasid puasa). Kontribusi yang signifikasi terhadap *maqâṣid* adalah bukunya yang berjudul *al-Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm* (Kaidah-kaidah Hukum bagi Kemaslahatan Umat Manusia). Al-Izzuddin juga menghubungkan vadilitas hukum dengan *maqāṣid*nya, misalnya dia menyatakan "setiap amal yang mengabaikan *maqāṣid* adalah batal".[112]

Dielaborasi kembali oleh muridnya bernama Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 684H/ 1285M). yang berkontribusi untuk diferensiasi atas jenis-jenis perbuatan Nabi Muhammad SAW, berdasarkan *maqâshidî*. Menurutnya:

> "Ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi Muhammad SAW. Dalam kapasitas sebagai Rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasinya di dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas sebagai rasul akan menjadi hukum yang bersifat umum dan permanen, tetapi keputusan hukum yang berdasarkan meliter, kepercayaan publik, penunjukan hakim dan gubernur, pembagian harta rampasan perang dan penandatanganan suratnya semuanya dalam sebagai kapasitas pemimpin."[113]

Selain itu, Syams al-Dîn Ibn al-Qayyîm (w. 746H/1347M) berkontribusi melalui kritik yang sangat mendetail terhadap trik fiqih. Ia menuliskan kritikan di dalam kitab *al'Ilam al-Muwaqqi'în*. Ia menjelaskan:

> "Trik-trik fiqih adalah aksi-aksi kejahatan yang diharamkan karena, *pertama,* trik fiqih bertentangan dengan hikmah legislasi. *Kedua,* trik fiqih mengandung *maqāṣid* yang diharamkan. Orang bermaksud melakukan riba dia dinilai berdosa meskipun tampilan transaksi palsunya kelihatan sah. Orang tersebut tidak berniat jujur untuk melakukan transaksi haram. Sama berdosanya orang yang bertujuan mengubah jatah ahli waris dengan melakukan penjelasan palsu. Hukum syari'ah tu menjadi gizi dan obat bagi kita karena hakikatnya, bukan nama dan tampilan luarnya."[114]

Kemudian juga Abû Ishâq al-Syâṭibî (w. 790H/ 1388M). Ia menggunakan istilah terminologi yang sama dengan al-Juwainî dan al-Ghazâlî. Lewat karyanya, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* (kesesuaian-kesesuaian dalam dasar-dasar syari'ah) ia mengembangkan teori *maqâshid* dalam tiga cara substansial sebagai berikut: 1) *maqâshid* yang semula sebagai bagian dari kemaslahatan mursal (*al-Mashâlih al-Mursalah*) menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam. 2) dari hikmah

---

[111] Imam Al-Ghazalî, *al-Mustaṣfa min 'Ilmi al-Ushûl*, hal. 258

[112] Al-Izz Ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawâ'id al-Ahkām fi Masālih al-Anām* (Bairut: Dār al-Nashyr, t.t.), jilid 2, hal. 221

[113] Syihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Furūq: Ma'a Hawāmisyihi* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1998), jilid 1, hal. 357

[114] Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim, *'Ilam al-Muwaqqi'īn* (Bairut: Dār al-Jīl, 1973), jilid 1, hal. 333

di balik hukum menjadi dasar bagi hukum berdasarkan fondasi dan keumuman *maqâshid*. 3) dari ketidakpastian (*zhanniyah*) menuju kepastian (*qati'iyyah*).

4. *Tashlîh al-Naqdî* (reformatif-kritis).

Era ini disebut juga *maqâshid* kontemporer. Tokoh-tokohnya di antaranya: Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyûr, Ahmad al-Raysûnî, Alâl al-Fâsî, Yusûf al-Qardhawî, Muhammad Mahdi Syamsuddîn, Jasser Auda, Abdullah b. Bayyah. Pengembangan yang dilakukan adalah dimulai dari spektrum *maqâṣid* yang sebelumnya masih terikat dengan ayat-ayat hukum, sehingga berubah menjadi semua ayat-ayat Al-Qur'an objek kajian *maqâshidî*. Perubahan lainnya seperti dari kategorisasi makna "penjagaan dan perlindungan" menjadi pengembangan hak asasi manusia.[115] Dalam penelitian ini penulis lebih fokus kepada teori *maqâshidî* Jasser Auda yang disebut sebagai *ta'addud al-ab'âd*.[116]

Tokoh-tokoh kontemporer ini memberikan spektrum baru yang sebelumnya rujukan sumber primer hanya dalam lingkungan fiqh, kemudian berubah menjadikan Al-Qur'an dan Hadits. Perubahan ini

---

[115] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 21. Lihat pula, Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an,* hal. 30-31

[116] Jasser Auda merupakan seorang tokoh intelektual muslim kontemporer yang amat tersohor di dunia Islam maupun Barat Jasser dilahirkan pada tahun 1966 di Kairo Mesir. Jasser Auda adalah Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internashional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internashional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota Institut Internashional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelas Ph.D dari university of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph.D. yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master Fiqh diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) tahun 2004. Gelar B.A. diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar B.Sc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun l988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo. Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri *Maqasid* Research Center di Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, Islamic Institute of Toronto, Kanada dan Akademi Fiqh Islam, India. Dia menjadi dosen mata kuliah Hukum Islam, Filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan Kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia. Dia adalah seorang kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementrian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikan Tinggi Inggris. Lihat, Sulaiman King Faisal, *Maqasid Al Shariah Perspektif Jasser Auda*, diakses dari http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda/?lang=id, pada tanggal 1 Februari 2018 pukul 18.54

banyak ditemukan dalam tokoh-tokoh progresif (modern), seperti Rasyîd Rida (w. 1354 H/1935 M), al-Ṭâhir b. Asyûr (w. 1325 H/ 1907 M). Penggunaan pendekatan tersebut dimungkinkan untuk bisa memperoleh tujuan yang dikehendaki oleh *Qâṣid* (*Syâri'*/Allah).

Konsep ini kemudian dibawa oleh cendikiawan muslim untuk digunakan dalam wilayah Al-Qur'an yang nantinya dikenal dengan istilah *tafsîr maqâshidî*. Meskipun tokoh-tokoh ini memiliki kesamaan terhadap ekspresi untuk mewujudkan interpretasi yang berwawasan tujuan, namun langkah-langkah operasional yang digunakan cukup berbeda, seperti yang dilakukan oleh Jasser Auda yang mengaktualisasikan analisis sistem yang dipinjamkan dari ulama biologi, yang nantinya diterapkan dalam kajian *maqâshid*.

Pandangan Auda terhadap *maqâshid*, bisa disimplifikasikan dengan diilustrasi bahwa setiap persoalan diselesaikan dengan pertanyaan "mengapa?" (*why*). Maksudnya, pertanyaan yang sering muncul dengan menggunakan perspektif *maqâshid* adalah mengapa?, mengapa manusia dilarang berzina? Mengapa Allah melarang khamar? mengapa Allah mewajibkan shalat? Mengapa Allah mewajibkan zakat?. Tidak berhenti disitu. Setelah melalui pertanyaan "mengapa" apakah tujuan itu memiliki mashlahat atau tidak? Kalau tidak tentu dilakukan kajian *maqâshid* lagi yang sejalan dengan kemaslahatan.

Keistimewan gagasan pemikir asal Mesir ini, yang menjadi sedikit berbeda dengan tokoh *maqâṣid* lainnya adalah memformulasikan kembali dengan melakukan perubahan dan pengembangan dalam hal pergeseran paradigma *(shifting-paradigm) maqâṣid* melalui pendekatan sistem *(a system approach).* Dari dua hal ini, tampak sekali ia mengkolaborasi kajian Islam dan kajian di luar Islam, sebab analisis sistem-sistem ini sebenarnya sebuah disiplin baru yang dipopulerkan oleh Bartanlanffy.[117]

Geneologi *tafsîr maqâshidî* yang disebutkan sebelumnya dimulai dari priode implementasi hingga teoritis telihat tidak jauh berbeda dengan studi *maqâshid al-syari'ah*. *Personal branding* histori yang digunakan oleh Abdul Mustaqim dalam penelitiannya dengan judul, *Argumentasi Keniscayaan Tafsîr Maqâshidi Sebagai Basis Moderasi Islam,* untuk melacak keberadaan awal *tafsîr maqâshidî*, sebenarnya histori yang digunakan juga oleh pelopor *maqâshid al-syarî'ah*, meskipun tidak ada perbedaan yang sangat signifikan antara *maqâshid al-syarî'ah* dan *tafsîr maqâshidî*, semestinya Abdul Mustaqim menelusuri histori dengan istilah *maqâshid*. Jika merujuk histori

[117] Bartanlanffy merupakan tokoh yang diberi gelar bapak teori sistem yang mengidentifikasi fitur-fitur sistem. Ini banyak sekali ditemukan dalam kajian sains. Ia menulis buku khusus terkait sistem yang berjudul, *General System Theory: Fondation, Development, Applications* terbitan New York George Braziller

maqâṣid al-syari'ah misalnya, masih menjadi perdebatan siapa yang memulai mengenalkan istilah ini.

Hammâdî al-'Ubaidî menyebutkan Nama Ibrâhim al-Nakha'î (w. 96H) seorang tabi'în sekaligus guru dari Hammad b. Sulaiman yang kemudian menjadi guru Abû Hanifah.[118] Berbeda dengan 'Abd al-Rahman al-Kaylânî yang menganggap al-Juwainî (w. 478H) sebagai orang yang pertama (sebagai teoritis) yang mengenalkan istilah *maqâshid al-syarî'ah*.[119] Perbedaan ini terlihat sekali terjadi karena berbeda dalam basis madzhab, namun perbedaan ini tidak berpengaruh signifikan dalam kajian *maqâshid*.

Dalam studi *maqâshidî*, nalar praktisnya selalu dimulai dengan pertanyaan-pertanyaan "mengapa". Penjelasan yang sama oleh Jasser Auda, bahwa lima kepentigan pokok (*dharuriyât*) dalam wacana *maqâshid* klasik, terdiri dari *hifzh al-dîn* (menjaga kelestarian agama), *hifzh al-nafs* (menjaga kelestarian jiwa), *hifzh al-mâl* (menjaga kelestarian harta), *hifzh al-'aql* (menjaga kelestarian akal), dan *hifzh al-nasal* (menjaga kelestarian keturunan) merupakan hasil dari proses pemikir-pemikir hukum Islam terdahulu dalam menjawab pertanyaan "mengapa", yaitu mengapa ada syariat?.

Lebih jauh, Auda menjelaskan, pertanyaan "mengapa" tidak hanya berhubungan dengan kualifikasi fikih, tetapi juga diversifikasi pada aspek kehidupan; baik itu pendidikan, politik, kesehatan, etika, dan seterusnya.[120] Selain itu juga, kepentingan pokok (*al-dharuriyât*) ini juga dikembangkan oleh pemikir kontemporer yang tidak cukup antroposentrisme, tetapi juga berlaku etnosentrisme yang kemudian melahirkan *hifzh al-bî'ah* (menjaga kelestarian lingkungan).

Dalam studi tafsir, instrumen konsiliasi jarang diimplementasikan untuk menyelesaikan ayat-ayat yang kontradiksi. Padahal, instrumen tersebut menawarkan paradigma tujuan dan kemaslahatan terhadap objek ayat. Tahapan proses konsiliasi dibutuhkan kecerdasan yang memadai, sebab tidak hanya melibatkan kajian kebahasaan tetapi juga melacak dan menentukan konteks yang sesuai dengan kemasalhatan.

Misalnya pelacakan konteks ayat (*bu'di al-makân*). Langkah ini dalam penelusuran tersebut memerlukan perangkat sosio-historis teks, di mana ayat itu turun berdasarkan *asbâb al-nuzûl*, kemudian dilakukan harmonisasi kondisi teks yang akan diberlakukan. Bisa jadi satu kondisi berkesimpulan teks itu memuat hukum boleh, dan di sisi yang lain teks itu berlaku larangan.

---

[118] Hammadi al-'Ubaydi, *al-Syâtibi wa Maqâshid al-Syarî'ah*, hal. 134

[119] *Qawâ'id al-Maqâṣid 'Inda al-Imâm al-Syâtibî 'Ardan wa Dirâsatan wa Tahlilan* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), hal. 14. Ahmad al-Raisûnî, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'Inda Imâm al-Syâṭibî* (al-Ma'had al-'Alimi li Fikr al-Islamî, 1995), hal. 39-71

[120] Jasser Auda, *al-Daulah al-Madaniyyah: Nahwa Tajâwaz al-Istidâd wa Tahqîq Maqâsid al-Syarî'ah,* (Beirut: al-Maktabah al-Raisy, 2015), hal. 15.

Konsiliasi berbasis *maqâshidi* bergerak untuk memposisikan kedua teks ayat yang dinilai kontradiktif, apakah salah satu teks tersebut bertujuan untuk *taysîr* atau *'azîmah*. Pembahasan ini para ulama terhenti dengan menyelesaikannya dengan menggunakan kaidah *al-ibrah bi umûm al-lafdz—yang dijadikan pegangan adalah teks yang umum—*dan *al-'ibrah bi khusûs sabab—yang dijadikan pegangan adalah sebab yang khusus*. Kaidah ini sangat populer dalam kajian *Ulûm al-Qur'ân* dan kajian Ushul Fiqh dalam menelusuri suatu ayat yang kemudian menghasilkan suatu makna—*madlûl fi al-lafzh 'ala al-ma'na*—dan implikasinya.[121]

Kedua kaidah ini sangat membantu dalam memahami ayat, satu sisi memahami ayat dengan *waqâ'i al-ayât* (historis ayat) dan di sisi yang lain memahami ayat dengan menggunakan keumuman teks.[122] Problem itu muncul ketika kedua ayat bertemu dalam posisi yang berbeda, para ulama berselisih dalam hal ini. Sebagian berpendapat bahwa ayat yang lebih umum dimenangkan, tetapi sebagian yang lain tidak. Dari kasus inilah perlu dikonsiliasikan yang berbasis *maqâshidî.* Hal ini yang kemudian melahirkan kaidah yang disebut sebagai "*al-ibrah bi maqâsidihâ*. Kaidah ini berimplikasi untuk menyelesaikan problem kaidah-kaidah sebelumnya yang masih diperdebatkan. Konsiliasi hadir untuk menyelesaikan hal tersebut.

---

[121] Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid I, hal. 104.

[122] Muhammad b. 'Abdullah al-Zarksyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, 2008), jilid I, hal. 22

BAB IV
SISTEM INTERPRETASI: PENDEKATAN BERBASIS TUJUAN (*TAFSÎR MAQÂSHIDÎ*)

Sistem interpretasi yang dikontruksikan oleh Jasser Auda adalah konsep akademik yang berbicara tentang teori, aturan-aturan penafsiran, serta arah kerangka yang diformat dari penafsiran itu sendiri. Ruang gerak Interprertasi memiliki aksentuasi teori, oleh karenanya seorang mufasir yang sudah memiliki sistem interpretasi, akan melaksanakan tugasnya dalam menafsirkan, dengan pelbagai dinamika internal dan eksternal teks, sesuai dengan teori yang dipilih. Salah satu sistem interpretasi yang ditawarkan oleh Auda adalah Sistem Multidimensional (*ta'adud al-ab'âd*), yang dipergunakan untuk melacak berbagai dimensi teks *nash*. Ada beberapa analisis sistem yang bisa diaktualkan serta menjadi instrumen dalam menginterpretasi suatu nash, yaitu holistik-multidimensional. Pada bab ini, akan dijelaskan tentang posisi sistem holistik dan multidimensional dalam studi al-Qur'an. Dalam bab ini juga, sistem tersebut mendekontruksi terkait paradigma *nasakh* yang menjadi dominasi prioritas dalam studi *ta'ârud baina adillah*.

A. *Tafsîr Maqâshidî*: Metodologi Penafsiran Jasser Auda

Instrumental interpretasi al-Qur'an yang terus menyesuaikan kondisi zaman dan tendensius mufasir, menambah sederet lahirnya teori-teori baru yang diupayakan dalam mengungkap signifikansi makna. Upaya untuk melakukan penyegaran kembali terhadap metodologi adalah langkah untuk

menemukan hasil yang maksimal. Paling tidak, hasil tersebut bisa diakses sesuai kepentingan sesuai zaman. Menurut Abdul Moqsith Ghazali, Banyak pemikir Muslim memandang ilmu tafsir al-Qur'an dan metodologi pembacaan (Ushul Fiqh) klasik tanpa cacat epistemologis apapun. Ada ajakan terutama ulama di Indonesia berupaya untuk mengubah pola bermadzhab dari yang *tarîqah bi qauli al-imâm* (proses dari ucapan imam) ke *tarîqah bi manhaji al-imâm* (proses dari metodologi imam).

Cara pandang seperti ini mengandung pengertian bahwa metodologi klasik yang telah dikonstruksikan para ulama dahulu memang absolut, sehingga kewajiban umat yang datang kemudian bukan untuk mengubahnya, tetapi mengikutinya. Di sini, sebuah metodologi yang sejatinya lahir dari pabrik intelektualitas manusia yang *nisbî* telah diposisikan sebagai sesuatu yang mutlak dan tidak bisa dinegasikan. Mereka telah melakukan idealisasi dan universalisasi terhadap metodologi lama yang provisionaris.[1]

Paradigma seperti ini yang kemudian dikritik oleh Moqsith Ghazali. Ada sisi kelemahan yang harus disadari dari awal, bahwa sesuatu yang dianggap matang di suatu zaman, bisa jadi tidak ditemukan relevansi di masa berikutnya. Sebab, latar belakang teks terikat dengan realitas dan tantangan zamannya. Mestinya, metodologi pembacaan klasik diletakkan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran pada saat formatifnya. Sebab, fakta akademis kontemporer seringkali menampilkan ketidakberdayaan bahkan kerapuhan metodologi klasik tersebut.

Ada tiga kritikan Moqsith terhadap metodologi lama, yaitu

1) Metodologi tersebut sibuk dengan memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam menganulir ketentuan-ketentuan legal-formalistik di dalam Islam yang tidak lagi relevan. Ketika terjadi kontradiksi (*tâ'arud*) antara akal publik dan harfiah teks ajaran, metodologi lama selalu mengambil cara penundukan terhadap akal publik.
2) Metodologi klasik melupakan potensi manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri. Manusia tidak memiliki reputasi dan kedudukan apapun dalam ruang ushul fikih klasik, kecuali sebagai sasaran hukum yang tak berdaya (mukallaf).
3) Tunduk terhadap teks dan melupakan realitas merupakan ciri umum dari metodologi lama. Aktivitas ijtihad selalu digerakkan di dalam areal teks. Ijtihad yang tidak berkulminasi pada teks adalah illegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara pemecahan problem.

Problem ini juga masuk dalam Ilmu Tafsir dan Ushul Fiqh lama, teks dianggap sebagai manifestasi dari keseluruhan kebenaran dan dengan

[1] Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 352

demikian menjadi dasar dalam mengukur segala persoalan menyangkut ruang lingkup perbuatan manusia. Bila terjadi sengketa antara teks dengan realitas, maka solusi yang disuguhkan kaum ortodoks adalah dengan menaklukkan realitas di bawah kontrol teks ajaran. Teks bagi mereka merupakan sumber kebenaran *par excellence*.[2]

1. Kritik Jasser Auda: Terminasi Metodologi Bias

Perdebatan ini melahirkan pola pikir yang berbeda, sehingga hasilnya pun juga berbeda—*produk tafsir*—.Pelbagai pengaruh ini, banyak sekali cendikiawan membuat labelisasi untuk membedakan satu dengan yang lainnya. Seperti klasifikasi berdasarkan *nash*, di antaranya:[3]

a. Literalisme atau stagnasi. Biasanya dideskripsikan sebagai orang-orang yang mempertimbangkan arti literal nash dan mengabaikan maksud-maksud nash. Stagnansi (*jumud*) berarti mengikuti secara ketat salah satu madzhab Islam, yang dalam kasus neo-literalis, madzhab Hambali di dalam versi salafi/wahabi. Wahabisme salah satu gerakan Islam yang diberi nama berdasarkan nama pencetusnya yaitu Imam Muhammad b. ‘Abd al-Wahhâb yang memimpin gerakan di Jazirah Arab dalam rangka memelihara bentuk murni dan orisinal Islam serta membersihkannya dari seluruh bid’ah akidah atau praktik baru yang dianggap menyimpang dari model Nabi Muhammad SAW.[4]
b. Sekularisasi atau westernisasi adalah label untuk orang-orang yang menggunakan filsafat atau metodologi kontemporer yang mengajukan kritik-kritik radikal terhadap arus utama atau hukum Islam. Para sekularis bertolak secara fundamental dari referensi filsafat peradaban Barat. Mereka juga dituduh sebagai kelompok yang mengesampingkan nash demi kepentingan penalaran mereka sendiri.
c. Sentrisme atau pembaruan. Kelompok ini adalah madzhab baru yang menegaskan posisi di antara dua posisi di atas. Secara umum, para sentris tidak membatasi diri dari madzhab fikih tradisional tertentu, tetapi memilih di antara pendapat-pendapat mereka agar meraih maslahat masyarakat dalam situasi-situasi kehidupan nyata.

---

[2]Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 352

[3] Jasser Auda, *Maqâṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), hal. 50

[4]‘Abd al-Rahman al-Syakh, *Fath al-Majîd Syarah Kitab al-Tawhîd* (Kairo: Mu’assasah Qurtubah, t.th.), hal. 13-14

Selain itu, Abdullah Saeed juga memberikan tiga identifikasi kelompok mufasir Al-Qur'an zaman modern, yaitu kelompok tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis. Pengklasifikasian tersebut didasarkan pada sejauh mana seorang mufasir memiliki prinsip dasar tentang penggunaan kebahasaan sebagai instrumen untuk menentukan makna suatu teks, dan memperhatikan sosio-historisitas Al-Qur'an dan konteks kekinian.[5]

Kalangan tekstualis mengamati suatu teks secara skriptual. Kalangan ini menyakini bahwa makna Al-Qur'an bersifat final dan diimplementasikan secara universal. Sebagai contoh, ayat yang membicarakan tentang diperbolehkannya laki-laki menikahi empat Perempuan. Ayat tersebut ditafsirkan yang berlaku selamanya tanpa memperhatikan konteks sosio-historis wahyu tersebut. Mereka berpendapat bahwa alasan mengapa Al-Qur'an membolehkan laki-laki beristri empat pada tahun 1 H/7 M tidaklah penting.

Hampir sejalan dengan kalangan tekstualis, mereka yang disebut sebagai semi-tekstualis juga menggunakan langkah linguistik, namun mereka menolak penggunaan konteks sosio-historis. Kelompok ini biasanya terlibat dalam gerakan neo-revivalis. Terakhir adalah kelompok kontekstualis, yang cukup diferensiasi.

Kalangan ini merekomendasikan agar komentar-komentar mengenai ayat-ayat etika-hukum harus mempertimbangkan dampak sosial dan konteks sejarah turunnya wahyu, yang meliputi unsur politik, sosial, sejarah, dan ekonomi. Kelompok ini menuntut tingkat kebebasan yang lebih tinggi di kalangan sarjana modern untuk menentukan apa yang boleh dan tidak boleh diubah dalam spektrum ayat-ayat legal formal.[6]

Tujuan labelisasi ini hanyalah untuk lebih mudah diidentifikasi. Dari ketiga kelompok ini adalah hasil dari kegelisahan akademik yang meperdebatkan terkait metodologi dalam memahami teks al-Qur'an.[7]

---

[5] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), hal. 2

[6] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), hal. 2-3

[7] Sama halnya tentang spekulasi labelisasi "kajian Barat". Istilah Barat yang sering diinformasikan dalam studi al-Qur'an biasanya diasosiasikan dengan para Orientalis, yaitu para sarjana Barat yang mempelajari budaya dan tradisi Timur. Selain itu, pembicaraan istilah Barat dalam studi al-Qur'an, perlu menyadari bahwa kelompok yang dilabelisasi "Barat" tidak hanya dari sarjana non-Muslim yang mengkaji Islam dan al-Qur'an, banyak juga sarjana Muslim yang tinggal dan mengajar di Barat dan menulis beberapa kajian tentang Islam dan al-Qur'an. Oleh karena itu, Dunia Barat, tidak hanya dibatasi pada sarjana Barat non Muslim

Perdebatan ini juga yang membuat Auda memformat tawaran metodologis tafsir yang dinamai dengan *tafsîr maqâshidî*. Eksistensi metodologis ini penting dimunculkan di tengah hadirnya kelompok-kelompok, baik itu bersikap literalis, maupun bersikap sekularis/liberalis. Menurut Abdul Mustaqim, *tafsîr maqâshidî* merupakan keniscayaan yang hadir untuk mengaktualisasikan Islam yang moderat dalam memahami al-Qur'an.

Dua paradigma tersebut tampak memiliki kesamaan dalam menafsirkan al-Qur'an secara ekstrim dan saling bersebrangan. Kelompok literalis mengangap teks sebagai pokok (*asl*) dan konteks sebagai cabang (*furû'*), sehingga kelompok ini mengabaikan konteks dan *maqâshidî*. Kelompok sekularis/liberalis lebih mengutamakan konteks sehingga dapat terjerumus kepada *ta'ṭîl al-nushûsh* (mengabaikan teks), dengan kata lain, konteks dijadikan sebagai acuan pokok (*asl*) dan teks menjadi cabang (*fur'û*).[8]

Kehadiran kelompok ini, *maqâshidî* memiliki peran yang signifikan agar tidak terjerumus kepada penafsiran literalis-skriptual dan penafsiran liberalis-sekularis. Alasan yang diterima adalah *maqâshidî* menafsirkan al-Qur'an membutuhkan teks dan konteks yang dibarengi tanpa menegasikan salah satunya.[9]

Hemat penulis, kategorisasi yang dibuat oleh Abdul Mustaqim tidak bisa dibenarkan secara general. Faktanya tidak semua yang dikategorikan oleh Abdul Mustaqim konsisten dengan cara pandang mereka, misalnya kelompok literalis yang memahami al-Qur'an secara tekstual yang tidak konsisten dengan tekstualisnya, seperti ditemukan

---

namun juga sarjana Muslim yang menulis di Barat, seperti Fazlur Rahman, Khalid Abu el-Fadl, Abdullahi Ahmed an-Nairn, Amina Wadud, Asma Barlas, Nasr Hamid Abu Zayd, dan lainnya. Lihat, Yusuf Rahman, "Tren Kajian al-Qur'an di Dunia Barat", *Studia Insania*, Vo. 1, No. 1, (2013), hal. 1

[8]Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang 'Ulūm al-Qur'an,* hal. 15

[9] Ada juga yang memformat labelisasi yang sederhana, misalnya Wael B. Hallaq mengaktegorikan varian pemikiran Islam menjadi dua yaitu *Religious Utilitarianism* dan *Religious Liberalisme*. Pertama adalah kelompok yang dalam rangka pembaharuannya masih mengikuti jalur orbit pemikiran sebelumnya. Mereka tidak menawarkan teori baru yang benar-benar berarti. Sementara penganut paham *Religious Liberalism* terkesan lebih berani dan bertanggung jawab atas problem-problem umat masa kini. Dalam pembaharuannya kelompok ini tidak segan-segan mengganti teori-teori ulama dahulu dengan suatu paradigma baru yang lebih menjanjikan dan persuasif untuk masa kini. Lihat Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", ed. Ainurrafiq, *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), hal. 119-121. Bandingkan dengan, Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), hal. 210-14.

kelompok literalis yang memahami QS. al-Mâ'idah/5:5 secara tidak konsisten.

Pada redaksi مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ para cendikiawan muslim berbeda pendapat dalam memahami redaksi ayat di atas. Kelompok literalis menolak perkawinan beda agama, sehingga bersebrangan dengan ayat di atas. Namun mereka memberikan argumentasi yang justru dipahami secara tekstuali, tapi pada redaksi ini justru dipahami secara kontekstual.

Kelompok liberalis yang memahami al-Qur'an dengan memprioritaskan konteks justru sebaliknya, mereka memahami ayat di atas secara tekstual. Misalnya pandangan Nurcholis Majid terhadap pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim diperbolehkan di dalam Islam.[10] Dari kasus ini terlihat sekali, bahwa kategorisasi yang dibuat oleh Abdul Mustaqim tidak bisa digeneralisirkan, sebab sebagian kelompok mesti menggunakan teks dan konteks dalam memahami al-Qur'an.

Keberpihakan salah satu, baik itu hanya teks maupun realitas, tentu saja ini merupakan kelemahan metodologis yang mesti mendapatkan penanganan. Perlu Langkah kongkrit untuk merekonstruksi kaidah-kaidah penafsiran dan ushul fikih ini niscaya produk pemikiran Islam akan lebih solutif bagi problem-problem kemanusiaan yang terus melilit.

Karena, betapa pun canggihnya sebuah metodologi jika kandas pada tingkat pemecahan problem, maka ia tidaklah banyak guna dan manfaatnya. Kecanggihan sebuah metodologi terutama dalam imu-ilmu terapan Islam semacam ilmu tafsir dan ushul fikih ini akan berkoresponden dengan kepiawaiannya di dalam menciptakan kemaslahatan bagi sebesar-besarnya umat manusia.

Selain itu, Auda juga mengkritik metodologis pembacaan konservatif terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits adalah hasil pembacaan yang tendensi kausalitas. Hal itu dihegemoni oleh Filsafat Yunani. Fokus dan prioritasnya mengarah kepada kajian teks (skriptualistik), dan melupakan ruh teksnya yang berupa tujuan di balik teks tersebut (*dilâlah al-maqshad*).[11]

---

[10] Ahmad Nurcholish Majid, *Memoar CIntaku: Pengalaman Empiris Perkawinan Beda Agama* (Yogyakarta: LKis, 2004), Cet. 1. Lihat pula, Nurcholish Majid, dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 2004), hal. 164

[11] Jasser Auda, *Maqâsid al-Syarî'ah Kafalsafah li al-Tasyrî' al-Islâmî: Ru'yah Manzûmiyah* (Virginia: al-Ma'had al-'A li al-Fikr al-Islâmî, 2012), hal. 364

Auda menginginkan untuk mengeser paradigma atau memformulasikan kembali dengan melakukan perubahan dan pengembangan dalam hal pergeseran paradigma (*shifting-paradigm*) pembacaan suatu teks, yang tidak hanya fokus kepada dimensi teks, tetapi juga dimensi tujuan di balik teks.[12]

Padahal, pemahaman terhadap makna *maqâshid* merupakan unsur yang sangat urgen. Menurut Jhering, sebagaimana dikutip oleh Jasser, bahwa penafsiran teks yang berbasis "sebab" cendrung mengakibatkan sesuatu yang pasif, tiap kejadian dan peristiwa di dunia ini dipandang seolah dihasilkan semata dari sebab dan akibat yang mekanistik dan rigid.

Cara pandang kausalitas adalah menarik ke belakang, ke masa lalu, sedangkan cara pandang *maqâshid* mengarahkannya ke masa depan dan menghasilkan sesuatu yang aktif. Apapun karakter ataupun isi dari sebuah maksud, sebuah aksi (teks) mustahil ada tanpa maksud. Maka sesungguhnya antara "teks" dan "maksud di balik teks" adalah satu kesatuan. Sebuah aksi tanpa maksud adalah mustahil sebagaimana sebuah efek tanpa sebab.[13]

Dari problem metodologi inilah yang kemudian Auda memformat kembali langkah metodologi yang tidak hanya fokus teks maupun konteks, tetapi mengkolaborasi kedua instrumen untuk mencapai tujuan (*maqâshid*) di balik teks. Kajian *maqâshidî* lebih dikenal dengan istilah *Maqâshid al-Syarî'ah* yang merupakan ruang lingkup dari kajian ushul fiqh. Tokoh *maqâshid* konsevatif seperti al-Syâtibî dikenal sebagai tokoh yang telah mencapai kemapanan secara sistematis dan metodologis dalam memformulasikan *maqâshid* dalam kajian Ushul Fiqh.[14]

---

[12] Meminjam definisi Thomas S. Khun, paradigma sebagai suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*). Selain sebagai model berfikir, paradigma juga merupakan suatu model pemecahan masalaHal. Paradigma bisa muncul dari ide seseorang, dan divalidasi kebenarannya secara komunal. Artinya, bila seorang pemikir telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap sebuah paradigma, maka paradigma tersebut bisa menjadi keilmuan yang diakui, atau menempatkan posisi *"normal science*". Lihat Thomas S. Kuhn, *The Stucture of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hal. 23-24.

[13] Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End, terj. Isaac Husik*, (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001), hal. 7-9.

[14]Berbeda dengan 'Abd al-Rahmān al-Kaylānī yang berpendapat bahwa apa yang dilakukan oleh para ulama sebelum al-Syātibī di bidang *Maqāṣid al-syarī'ah* bernilai sama seperti sebuah pengantar (*muqaddimah*) jika dibandingkan dengan apa yang ditulisnya dalam *magnum opus*-nya al-Syātibī yang berjudul *al-Muwāfaqāt*. Lihat 'Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syātibi*, (al Ma'had al-A'limī li al-fikri al-Islamiy, 2000), hal. 14. Sementara itu, 'Abd al-Muta'ālī al-Sa'īdi bahkan membandingkan

2. Pergeseran Paradigma: Interpolasi *Tafsîr Maqâshidî* Jasser Auda

Keistimewan gagasan pemikir asal Mesir ini terletak dalam memformulasikan kembali dengan melakukan perubahan dan pengembangan dalam hal pergeseran paradigma *(shifting-paradigm)*. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, ia menginterpolasi analisis sistem dalam kajian *maqâshidî*-nya. Analisis sistem suatu disiplin baru yang dipopulerkan oleh Bartanlanffy.[15] Tokoh ini sendiri awalnya seorang ahli biologi, yang menggunakan analisis sistem untuk meneliti dalam kajian biologi, misalnya memperhatikan bahwa organ tubuh manusia ternyata saling terkait antara satu sama lainnya.

Analisis yang dikembangkan Bartanlanffy hingga menjadi teori yang memiliki bangunan kerangka teoritis, yang kemudian bisa diaktualisasikan di dalam kajian fisika, manajemen, administrasi, ilmu hukum, biologi, dan lainnya. Bahkan analisis sistem bisa digunakan dalam kajian Islam, ini terbukti setelah dilakukannya upaya untuk mengembangkan paradigma di dalam hukum Islam oleh Jasser Auda. Ia merupakan cendikiawan pertama yang mengembangkan pendekatan sistem (*system approach*) untuk menganalisa problematika hukum Islam.

Setelah ditelusuri, analisis sistem yang dikembangkan oleh Auda tidak hanya digunakan dalam yurisprudensi Islam, namun bisa digunakan sebagai pisau analisis dalam kajian al-Qur'an. Kontribusi Auda di dalam kajian al-Qur'an adalah medekonstruksikan paradigma dalam memahami al-Qur'an yang begitu parsial.

Auda tidak menegasikan konsep yang dibawa oleh pemikir sebelumnya, namun ia memberikan nuansa baru dalam kajian pemikir konservatif dengan cara berpikir progresif. Langkah yang diajukan adalah mengembangkan teori yang telah dibangun oleh ulama sebelumnya, seperti halnya tentang *maqâshid al-syarî'ah* atau dalam studi al-Qur'an, ia menggunakan dengan istilah *tafsîr maqâshidî*.[16]

Pendekatan *maqâshidî* dalam memahami al-Qur'an tidak menegasikan metode sebelumnya seperti *maudhû'î* (tematik), kajian historis, kajian linguistik. Diversifikasi yang dilakukan Auda pada aspek tawaran analisis sistem. Banyak perubahan yang ia lakukan meskipun pergeseran *maqâshid al-syarî'ah* dimulai dari tokoh yang mewakili pada masa modern misalnya

---

jasa al-Syātibī dalam perumusan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan jasa al-Syāfi'ī dalam perumusan usul fiqh. Lihat Hammādi al-'Ubaydī, *Al-Syātibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, hal. 132

[15] Bartanlanffy merupakan tokoh yang diberi gelar bapak teori system yang mengidentifikasi fitur-fitur system. Ini banyak sekali ditemukan dalam kajian sains. Ia menulis buku khusus terkait system yang berjudul, *General System Theory: Fondation, Development, Applications* terbitan New York George Braziller

[16] Dayu Aqraminas, Kontribusi Jasser Auda dalam Kajian al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, (2018), hal. 126-127

Ibn ‘Âsyûr (w.1394 H). Ia mengelaborasi konsep *maqâshid* yang telah dibangun al-Syâtibî, namun ia melakukan pengembangan dari yang sifatnya partikular (*juzi’yyah*) menuju universal (*kulliyah*).

Al-Syâtibî berpandangan dalam mewujudkan konsep-konsep yang partikular untuk menyelesaikan kompleksitas pelbagai problematika sosial yang berkembang di masyarakat, maka yang diprioritaskan adalah kepentingan umum atau mayoritas atas individu. *Maqâshid al-Syarî’ah* yang diformulasikan oleh al-Syâtibî menurut ‘Âbid al-Jâbiri sebagai *i’âdah ta’sîl al-usûl* yaitu peletakan kembali dasar-dasar ilmu ushul, yang kemudian diikuti oleh muridnya Abdul Majîd Turkiy.[17]

Usaha yang dilakukan oleh Ibn ‘Âsyûr dilanjutkan oleh Jasser Auda sebagai pengembangan metologi *maqâshid* yang dilakukan oleh ulama konservatif. Jasser Auda memberikan jaminan bahwa Isu-isu tentang teori *maqâshidî* tradisional menurutnya tidak memiliki relevansi untuk penyelesaian masa kini. Tentunya teori-teori dan konsepsi-konsepsi *maqâshidî* masa kini (kontemporer) lebih selaras dengan isu-isu masa kini. Maka perlu ada pergeseran dari paradigma *maqâshidî* konservatif menuju kontemporer.

Ada beberapa poin pergeseran paradigma yang dilakukan oleh Auda, atau disimplifikasikan sebagai bentuk diversifikasi *Maqâshidî* Jasser Auda

a. Perbaikan pada spektrum *Maqâshid*

Klasifikasi kontemporer membagi *maqâshid* menjadi tiga tingkatan sebagai rangka perbaikan jangkauan hukum yang dicakup oleh *maqâshid*.

1. *Maqâshid* umum *(al-maqâshidî al-‘ammah/general maqâshidî*)

   yaitu *maqâshid* yang dapat diperhatikan pada hukum Islami secara keseluruhan. Seperti keniscayaan dan kebutuhan yang dijelaskan di atas, dan nilai-nilai seperti keadilan *(al-adl)*, universalitas *(al-kulliyah)*, kemudahan *(al-taisîr),* dan kebebasan *(al-hurriyah).*
2. *Maqâshid* khusus *(al-maqâshid al-khassah/specific maqâshidî)*

   maqâshid yang dapat diperhatikan pada salah satu bab tertentu dari hukum Islami. Seperti kesejahteraan anak pada bab hukum keluarga, mencegah kejahatan pada bab hukum pidana, dan mencegah monopoli.
3. *Maqâshid* parsial *(al-maqâshidî al-juz’îyyah/partial maqâshidî),*

   Maqâshidî ini adalah “maksud-maksud” di balik suatu teks atau hukum tertentu. Seperti maksud terungkapnya kebenaran pada penetapan jumlah saksi tertentu pada kasus-kasus hukum tertentu.

[17] Muhammad Ṭâhir al-Maysâwi, *Maqâṣid al-Syarî’ah al-Islâmiyah,* (Urdûn: Dâr al-Nafâ’is, 2001), hal. 96-100. Lihat pula, Abdul Majīd Turki, *Manādharat fī Uṣūl al-Syarī’ah Bayna Ibn Hazm dan al-Bājī,* oleh Abdul al-Shabūr Syāhin, (Bairut: Dâr al-Gharb al-Islamiy, 1994), hal. 512. dan Muhammad ‘Âbid al-Jâbiri, *Wijhâh al-Nazâr* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al ‘Arabiyyah, 1994), cet. 4, hal. 547

Maksud menghilangkan kesukaran dalam memperbolehkan orang sakit untuk tidak puasa, dan maksud menjamin makanan para fakir miskin dalam melarang kaum Muslimin untuk menyimpan daging pada hari-hari lebaran haji, dan lain sebagainya.[18]

Dengan klasifikasi dan perluasan cakupan ini dapat digunakan untuk menyusun sebuah sistem hukum yang lebih utuh. Karena boleh jadi, yang selama ini ia dianggap sebagai maqasid syariah yang harus diwujudkan, akan tetapi dengan klasifikasi ini, ternyata ada maqasid yang lebih fundamental yang harus diwujudkan lebih dahulu. Begitu juga, dengan klasifikasi ini bisa menghindarkan adanya kemungkinan kontradiksi dan pertentangan antara beberapa *maqâshidî* seperti *Maqâshidî al-khas* tidak boleh bertentangan dengan *Maqâshidî al-'Am*.

b. Perbaikan pada Spektrum Orang yang Diliputi

Pengembangan selanjutnya adalah memperbaiki kekurangan teori maqasid klasik terkait coraknya hanya membahas jangkauan individual, maka para cendekiawan Muslim modern dan kontemporer memperluas jangkauan "manusia yang lebih luas", yaitu: masyarakat, bangsa, bahkan umat manusia. Seperti Ibn Asyur, memberikan prioritas pada *maqâshid* yang berkaitan dengan kepentingan "bangsa" atau umat di atas maqasid seputar kepentingan individual; Rasyid Ridha, Memasukkan "reformasi" dan "hak-hak wanita" ke dalam teori maqasid: dan Yusuf al Qaradhawi, menempatkan "martabat" dan "hak-hak manusia" pada teori maqasidnya.[19]

c. Perbaikan Pada Sumber Induksi *Maqâshid* dan Tingkatan Keumuman *Maqâshid*

Para ahli maqasid kontemporer memperkenalkan teori maqasid umum baru yang secara langsung digali dari nashh, bukan lagi dari literatur fikih dalam mazhab-mazhab fikih. Pendekatan ini, secara signifikan memungkinkan maqasid untuk melampaui historisitas keputusan fikih serta merepresentasikan nilai dan prinsip umum dari nashh. Maka, hukum detail *(ahkâm tafshilîyah)* dapat digali dari prinsip-prinsip menyeluruh *(kulliyat*).[20]

d. Pergeseran Paradigma *(Shiftting-Paradigm)*

Selain memetakan perkembangan maqasid dari tradisonal menuju kontemporer, Auda juga melakukan pergeseran paradigma *(shifting-*

---

[18] Jasser 'Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inathah al-Ahkam al-Syar'iyah bi Maqasidiha* (London: al-Ma'had al-'Aliy li al-Fikr al-Islamiy, 2006). hal. 15-17. Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 5

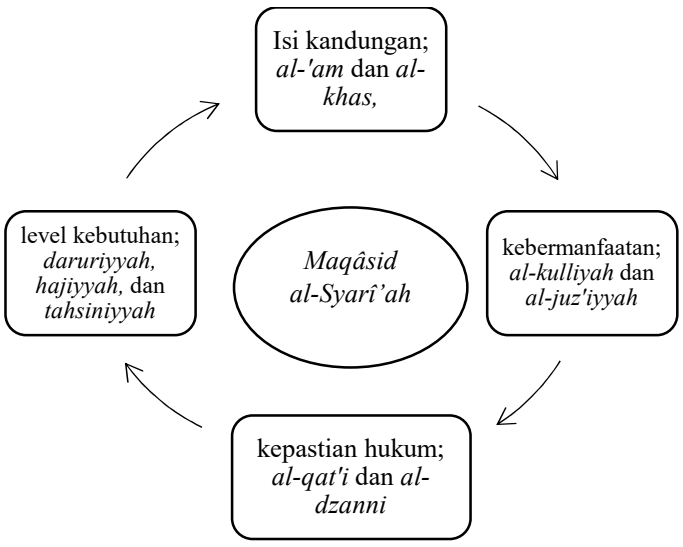
[19]Jasser Auda, *Maqâṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal.5-6

[20]Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 6-7

paradigm) dari teori maqaṣid lama ke teori maqaṣid baru terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan maqasid lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian) sedangkan teori *maqâshidî* baru lebih menekankan *development* (pembangunan, pengembangan) dan *human right* (hak-hak manusia).[21] Dari pergeseran ini kemudian, cakupan dan sasaran maqasid menjadi lebih luas.

Berdasar landasan berpikir tersebut, Auda berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah al-Islâmiyyah)* menjadi prinsip fundamental yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi. Dengan jangkauan maqasid yang lebih luas, maka efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasar pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai. Efektifitas dari sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya tujuan-tujuan pokoknya. Untuk merealisasikan itu, Audah menawarkan *Human Development Index* (HDI) dan *Human Development Targets,* sebagai tujuan pokok dari kemaslahatan yang ingin dicapai. *Human Development Index* dan *Human Development Targets* bisa diuji, dikontrol, diukur, dan divalidasi dari waktu ke waktu.[22]

Gambar. 4.1. Klasifikasi *Maqâshidî*



Sumber: Olahan Peneliti, 2024

[21] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* hal. 21.
[22] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* hal. 45.

3. Signifikansi *Tafsîr Maqâshidî* Jasser Auda

Metodologi *tafsîr maqâshidî* Auda adalah hasil dari diversifikasi dari metodologi konstruksi yurisprudensi Islam, menuju metodologi konstruksi pemikiran Islam secara umum yang meliputi di dalamnya terhadap cara pembacaan terhadap al-Qur'an. Ditinjau dari sisi epistemolgis, *tafsîr maqâshidi* merupakan bagian dari corak *tafsîr bi al-ra'yî* yang mengeksplore kemandirian akal dalam konstruksi pemahaman sumber keagamaan dengan tetap mendasarkan implementasinya pada metode *naqli* dan *aqli*. Mencari area yang lebih luas lagi bagi validasi rasional melalui pengukuran rasional dan empiris dengan menempatkan *maslahah* sebagai titik pertimbangannya.[23]

Kemaslahatan yang diinginkan dalam Gerakan *maqâshidi,* tidak cukup bersifat individual-subyektif, lebih penting dari itu adalah mewujudkan maslahah sosial-obyektif. Menurut Abdul Moqsith, kemaslahatan individual-subyektif yaitu menyangkut kepentingan orang per orang yang bersifat independen, terpisah dengan kepentingan orang lain. Karena sifatnya yang subyektif, maka yang berhak menentukan maslahat dan tidaknya adalah pribadi yang bersangkutan.

Sedang kemaslahatan yang bersifat sosial-obyektif yaitu kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, maka otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak juga melalui mekanisme syura untuk mencapai kesepakatan konsensus (*ijma*`). Dan sesuatu yang telah menjadi konsensus dari proses pendefinisian maslahat melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat.[24]

Sebagaimana diungkapkan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah;[25]

فَإِنَّ الشَّرِيْعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسَهَا عَلَى الْحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا وَمَصَالِحٌ كُلُّهَا وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا فَكُلّ مَسْأَلَةٍ خُرِجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى العَبَثِ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيْعَةِ وَ إِنْ أَدْخَلَتْ فِيْهَا بِالتَّأْوِيْلِ

> "Sesungguhnya syariat itu berlandaskan kepada hikmah dan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Semua ajaran syariat itu mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan serta hikmah. Maka segala hal yang mengeluarkan syariat dari keadilan kepada kezaliman, rahmat kepada sebaliknya, maslahat kepada mafsadat

---

[23] Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqâsidi" *Mutawâ*tir, Vol. 6, No. 2 (Desember 2016), hal. 228

[24] Abd Moqsith Ghazali, *Merancang Kaidah Ushul Fiqh al-Ternatif*, dimuat dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005,), hal. 367

[25] Ibn Qayyîm Al-Jauziyyah, *I'lamu al-Muwaqqi'în 'an Rab al-'Alamîn*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1973), jilid. 3, hal. 3

(kemudharatan), hikmah kepada kesia-siaan, maka ia bukanlah tergolong ke dalam syariat, meski dicoba pahami dengan cara hermeneutik (ta'wil)".

Penyataan ini hendak menyampaikan tentang pentingnya kemaslahatan dalam tubuh syari'at. Di dalamnya harus dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan yurisprudensi Islam.

Kepentingan masalahah adalah kunci utama serta kebaikan tertinggi (*summum bonum*) yang diinginkan dari *output* dari *tafsîr maqâshidî.* Selain itu, nalar maqasid selalu mempertanyakan fungsi atau tujuan dari Tindakan tertentu mau pun keberadaan sesuatu. Cara berpikir Auda adalah bahwa sarana (*wasâ'il*) tidak bernilai secara intrinsik. Nilai sarana ditentukan sejauh mana ia mampu merealisasikan tujuan (*ghayah*). Tujuan yang bersifat abadi sementara sarana dapat berubah sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi.

Sarana dianggap relevan untuk merelaisasikan tujuan tertentu, suatu saat bisa menjadi tidak relevan. Auda hendak menginformasikan bahwa perlu adanya kapasitas mujtahid untuk bisa membedakan antara tujuan yang abadi dan sarana yang selalu berubah. Sejalan dengan Muhammad al-Ghazâlî dalam membedakan ayat-ayat yang memiliki unsur sarana dan tujuan.

Perbedaan yang menjadi signifikan, bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan sarana (*wasâ'il*) bisa menjadi konsisten dan berubah-rubah sesuai dengan kondisi dan situasi tertentu. Sedangkan ayat-ayat yang memiliki unsur tujuan (*ghayah*) menjadi final dan tidak berubah-rubah. Bahkan Yusûf al-Qardhawî dan Faiṣal Mawlawî mengelaborasikan pentingnya ada diversitas antara sarana dan tujuan.[26] Banyak yang terjebak dalam menyamakan antara sarana dengan tujuan terhadap sumber primer Islam.[27]

Kritikan dari Auda juga tentang kasuistik dalam memahami ayat-ayat yang hanya secara tektual (*skriptual*) yang mengakibatkan pemahaman kurang utuh sebab menegasikan konteks ayat.[28] Sebaliknya memahami ayat secara konteks (*liberal*) mengakibatkan jauh bahkan tidak memberika

---

[26] Jasser Auda, *Maqâṣid al-Syarî'ah Dalîl al-Mubtadî',* hal. 79-85. Dalam kasus *wasâ'il* dan *ghayah*, Auda mengutip beberapa ulama di antaranya: Muhammad al-Ghazâlî, *al-Sunnah al-Nubuwwah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts,* (al-Qâhirah: Dār al-Syurūq, 1996), hal. 161. Bandingkan dengan Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 187

[27] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 187

[28] Pandangan ini juga sering dibantah oleh cendikiawan muslim kontemporer, seperti Abid al-Jabirī. Menurutnya, cara pandang skripstualis mengambil epistemologi *bayānī* yaitu premis-premis dan kontinum interpretasi yang dihasilkan secara teks. Lihat, Abid al-Jabirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al- 'Arabiyyah, 2002), hal. 320.

dekadensi terhadap teks atau membiarkan seorang mufasir salah paham dalam memahami teks al-Qur'an sehingga gagal dalam membangun argumen penafsirannya.

Aksentuansi dari hadirnya *tafsîr maqâshidî* ala Auda ini hendan dijadikan sebagai pendekatan baru dengan tujuan menghasilkan pemahaman secara *holistik* (*kaffah*) bukan reduksionis. Dengan demikian, cara pandang *maqâshidî*, spektrum yang dihasilkan adalah melalui pertimbangan (konsiderasi) teks dan konteks.[29]

Dari beberapa karya Auda, ia selalu mengafirmasi tentang pentingnya *maqâshid* untuk memahami *nash*.

1) *maqâshidî* tidak hanya dijadikan sebagai fleksibelitas yuridis Islam namun juga bisa dijadikan sebagai fleksibelitas dalam memahami al-Qur'an dan kemampuan untuk beradaptasi sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi zaman.
2) bertujuan sebagai mengamalkan nash-nash syari'at yang sekiranya terjadi pertentangan satu dengan yang lainnya. Pertentangan ini meskipun bisa diselesaikan dengan langkah *tarjîh* dan *nasakh*, namun penggunaan langkah ini masih belum memadai. Menurutnya, mengimplementasikan nash lebih utama daripada menegasikan sama sekali.
3) membantu dalam partisipasi bagi cendikiawan muslim dalam menyelesaiakan perbedaan di kalangan masyarakat di dalam memahami nash-nash. Perbedaan itu bisa diselesaikan dengan merujuk kepada sesuatu yang lebih dekat yaitu berupa *maqâshidî* dengan tujuan tidak terjadi fanatisme (*ta'assub*) di kalangan masyarakat dalam bermadzhab.
4) membantu dalam dakwah Islam sebagaimana diperlukannya bagi kalangan muslim minoritas yang sesuai dengan tujuan syari'at.[30]

Signifikansi tersebut diperoleh dari konstruksi prinsip *tafsîr maqâshidî* miliki Auda. Bagi penulis, kehadiran corak tafsir Auda tidak menjadi barang baru bagi studi al-Qur'an. Kebaharuan terletak pada penggunaan metodologi yang tersebar, kemudian digunakan secara professional. Misal, Auda selalu menyebutkan penafsiran secara holistik, dalam hal ini membutuhkan metodologi *maudhû'î*, kemudian pijakan langkah awal seorang penafsir dengan menggunakan analisis kebahasaan yang telah dikonstruk oleh ahli penafsiran. *Novelty* dari Auda adalah menawarkan pola pikir *maqâshidî* sebagai hipotesis dari pemaknaan ayat.

---

[29]Jaser Auda, *Maqāsid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law A System Approach*, hal. 199

[30] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Nashkh Bahtsu Fiqhu Maqâṣidi al-Syarî'ah,* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nashyar, 2013), hal. 26-28

Ada beberapa prinsip metodologi yang dibutuhkan dalam *tafsir maqâshidî*.

1) Memiliki informasi dan pemahaman tentang *Maqâshidî al-Qur'ân*, yang spektrumnya adalah nilai-nilai kemaslahatan personal (*islâh al-fard*), kemasalahatan sosial (*islâh al-mujtama'*), dan kemaslahatan universal (*islâh al-'âlam*).
2) Memahami prinsip *maqâshidî al-syarî'ah*, dengan mewujudkan maslahat (*jalb al-masâlih wa dar al-mafâsid*), yang dapat dikoneksikan dalam asa fondasi pemeliharaan dan pengembangaan makna dari *hifz al-dîn, al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mâl.*
3) Mengembangkan dan elaborasi pada aspek proteksi (*maqâshidî min hayth al-'adam*) dan produktif (*min hayth al-wujîd*).
4) Prinsip holistik dengan mengakumulasi ayat setema yang berguna untuk mendapatkan *maqâshidî* baik *kullîyah* maupun *juz'îyah*.
5) Menelusuri konteks ayat secara internal dan eksternal, makro dan mikro, konteks lampau (*qadîm*) dan kekinian (*jadîd*).
6) Skill dalam memahami teori dasar *'Ulûm al-Qur'ân* dan *qawâ'id tafsîr*.
7) Tidak mengabaikan analisis dari sisi linguistik Arab.
8) Melakukan komparasi antara dimensi *wasîlah* (sarana) dan *ghâyah* (tujuan), *usûl* (pokok) dan *furû*' (cabang), al-*tsawâbit* (tetap) dan *al-mutaghayyirât* (berubah).
9) Menginterkoneksikan produk penafsiran dengan teori sosial, humaniora, dan sains, agar kesimpulan tafsirnya komprehensif dan mewakili paradigma integratif dan interkonektif (*manhaj al-takâmul wal izdiwâj*).
10) *Oppeness* (terbuka) terhadap kritik dan tidak pengklaiman sebagai kebenaran tunggal atas temuan penafsiran.

Prinsip ini lahir dari gaya sistem yang ditawarkan oleh Auda. Teori sistem melihat bahwa dalam memahami kompleksitas suatu sistem, tidak sekadar mengandalkan pendekatan atomistik. Teori tersebut hanya dapat diterapkan untuk satu item saja. Pemahaman atomistik dihubungkan dengan pemahaman yang sama dalam sistem tersebut, dan akhirnya akan muncul pemahaman secara komprehensif.

Prinsip holistik al-Qur'an yang dijelaskan juga, mestinya mewakili dalam tiga pondasi penafsiran; teks, konteks, dan kontekstualisasi. Keholistikan suatu teks mempunyai tiga sisi integral; melalui ayat dengan munasabah langsung; dengan semua teks al-Qur'an; perkembangan bahasa selaras dengan konteks al-Qur'an ketika diturunkan. Sementara keholistikan konteks mempunyai unsu-unsur yang saling terpadu; antara *asbâb al-nuzûl* mikro dengan yang makro.

Kemudian, prinsip holistik dalam pilar kontekstualisasi, mempunyai dua hal; konteks al-Qur'an yang akan diaktualisasikan dan pandangan umum yang berhubungan dengan tema yang menjadi pembahasan. Sistem yang baik adalah sistem terbuka, yaitu yang dapat berdialektika dengan segala perubahan di luarnya. Sementara itu, sistem tertutup akan mengalami kegagalan ketika melakukan dialektika.

Dengan demikian, keterbukaan menjadi keharusan dalam suatu sistem, termasuk ketika menafsirkan al-Qur'an. Selain memiliki pengetahuan tentang *nash*, mufasir harus juga pengalaman dan berwawasan luas. Halini adalah dua hal yang membentuk *worldview* seorang mufasir. Dalam konteks ini, al-Qur'an diletakkan sebagai sebuah teks yang bukan sekadar menawarkan ragam makna, namun juga terbuka untuk dipahami melalui sejumlah perspektif yang beragam.[31]

B. Epistemologi *Tafsir Maqâshidî*: Holistik-Multidimensional

Tafsir memiliki sejarah panjang,[32] berlangsung melewati berbagai tahap dan kurun waktu. Seiring dengan perkembangan tafsir, para ulama mulai mengembangkan arah yang berbeda-beda dalam menafsirkan al-Qur'an. Pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'an, selain sebagai produk juga sebagai proses antara teks, penafsir dan realitas yang selalu koherensi. Hal ini dapat dilihat dari metode, corak, karakteristik dan tendensi produk tafsir yang selalu berkembang.[33]

---

[31] Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri,(Bantul: Kreasi Wacana, 2009), hal. 287-288

[32] *Tafsîr* (*exegesis*) berasal dari bahasa Arab, yaitu menyingkap (al-*Kashfu*), memperjelas (*idhâr*) atau menjelaskan. Menurut Ibnu Manzdûr tersebut memiliki makna menyingkap sesuatu yang tertutup, maksudnya menyingkap sesuatu lafad yang susah dan pelik. Secara terminologis, makna *tafsîr* yang berkembang saat ini adalah ilmu yang membahas tentang apa yang dimaksud oleh Allah dalam Alquran sepanjang kemampuan manusia. Definisi ini ditulis al-Zarqânî dalam karyanya *Manâhil al-'Irfân.* Dalam al-Qur'an, term tafsir disebut satu kali pada QS. al-Furqân/25: 33, sedang kata yang sering disepadankan dan disejajarkan dengan *tafsîr* ialah *ta'wîl,* yang disebut dalam al-Qur'an sebanyak 17 kali pengulangan. Sebagian ulama ada yang menyamakan pengertian antara keduanya, namun ada juga yang membedakannya. 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Jurjanî, *al-Ta'rifât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Arabi, 1405 H), hal. 87. Ibnu Mandzûr al-Afriqi, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Sadîr, t.th.), hal. 55. al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hal. 3-6, Muhamad Husen al-Dzhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* (Mesir: Maktabah Wahbah, 1985), hal. 15. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Biqâ'î, *al-Mu'jâm al-Mufharas lî AlFâz al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), hal. 97. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr: t.th.), hal. 173-174.

[33] Pengalaman dan kualifikasi yang berbeda-beda melahirkan produk tafsir yang juga berbeda-beda. Hal ini juga tidak bisa dipisahkan dari perbedaan mazhab, *setting sosial*, kemampuan intelektual dan tujuan mufassir dalam menulis kitab tafsirnya. Diversifikasi dari heterogenitas produk tafsir ini yang dihasilkan tiap generasi juga merupakan gambaran konsekuensi logis dari keyakinan bahwa Al-Qur'an, sebagai kitab suci yang diturunkan

Begitu juga dengan aspek paradigma dan epistimologi untuk mendekati al-Qur'an juga selalu mengalami perkembangan dan pergeseran. Pada titik ini, tafsir dapat dipahami sebagai salah satu bentuk cerminan produk pemikiran dan peradaban manusia secara umum, karena ia juga selalu mengalami perkembangan dan dipengaruhi dinamika peradaban manusia.[34]

Diversifikasi wacana dan produk tafsir tidak terlepas dari perubahan konteks, atau dikenal dengan istilah

تَغَيُّرٌ وَ تَطَوُّرُ التَّفْسِيْرِ بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ

"*bahwa perubahan dan perkembangan tafsir terjadi karena perubahan zaman dan tempat*". Kaidah ini juga pernah disampaikan oleh Hasan Hanafi, bahwa al-Qur'an tidak bisa dikatakan keluar dari zaman, tidak berubah dan tidak bisa digantikan namun al-Qur'an bisa berkembang dengan perkembangan sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu.[35]

Di pihak lain juga mengeluarkan Istilah yang berbeda. Mereka menyebutkan dengan istilah

تَغَيُّرٌ وَ تَطَوُّرُ التَّفْسِيْرِ بِتَغَيُّرِ وَ تَطَوُّرِ نُظُوْمِ الْمَعْرِفَةِ

"yaitu perubahan dan perkembangan tafsir terjadi karena perubahan dan perkembangan cara berpikir (episteme)". Secara implisit, ungkapan ini hendak menyampaikan, meskipun situasi zaman dan lokus berubah sementara cara berpikirnya—*kognisi mujtahid*—tidak berubah, maka perubahan tersebut tidak berdampak pada perkembangan tafsir.[36]

Keduanya tampak kontradiksi, tetapi tidak bisa disimpulkan bahwa keduanya saling menegasikan. Masing-masing teori memiliki kebenarannya sendiri. Teori pertama bersifat eksternal dengan menjadikan konteks di luar mufassir sebagai faktor yang mempengaruhi penafsiran. Sementara itu, pihak kedua bersifat internal dengan menjadikan cara berpikir (kognisi) mufassir, artinya potensi intlektualitaslah yang menjadi faktor utama dalam diversifikasi penafsiran. Dengan kesimpulan, kedua teori itu saling melengkapi karena baik faktor internal maupun eksternal memiliki keterkaitan yang kuat dalam pengaruh studi al-Qur'an.

---

terahkir, mampu berdialog dengan setiap generasi yang datang kemudian. Ajaran dan semangat yang dibawanya bersifat universal, rasional, dan *necessary* (suatu keniscayaan dan keharusan yang fitri). Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: Universitas of Chicago Press, 1982), hal. 11.

[34] Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh* (Jakarta: Paramadina, 2002), hal. 91.

[35] Hasan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Injlu al-Miṣriyyah, 1981), hal. 71

[36] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2019), hal. 17.

Diversifikasi *Tafsîr Maqâshidî* saat ini hendak mencari dimensi makna yang bersifat spirit-kontekstual dari al-Qur'an, yakni maksud Tuhan yang terdapat di dalam Al-Qur'an yang bisa diberlakukan ke dalam konteks seluruh ruang dan waktu.

1. Sistem Multidimensional Basis dari *Tafsîr Maqâshidî*

Dari beberapa langkah operasional kontradiksi, Auda memilih konsiliasi sebagai instrumen penyelesaian *ta'ârud baina adillah.* Menurutnya, konsiliasi (*al-jam'u*) lebih mendekati prinsip *maqâshidî al-syarî'ah*. Basis epistimologi yang diformat pada konsiliasi adalah multidimensional.

Penyebab utama munculnya kontradiksi adalah keterbatasan rasio untuk mengimajinasi dimensi-dimensi yang berbeda. Visualisasi rasional pada epistimologi multidimensional, bahwa kontradiksi itu tidak mungkin terjadi pada suatu teks, melain teks-teks tersebut saling mengisi dan melengkapi.[37]

Hasil keterangan Auda terkait multidimensional, secara umum menghindari pola pikir yang bersifat reduksionis dan pemikiran biner antara *zhahir* dan *batil*. Auda mengafirmasi suatu pendekatan kritis dengan multidimensional melahirkan kerangka berpikir yang cukup memadai untuk yurispudensi Islam yang kemudian masuk ke dalam interpretasi al-Qur'an.

Dalam studi Ushul Fiqh, Auda mengaktualisasikan multidimensional pada dalil yang *qat'î* (pasti) dan dalil *ta'ârud* (kontradiksi). Terkait dalil kontradiksi, Auda menyebutnya kehilangan konteks atau tersingkirnya dimensi-dimensi dalil. Ketika menghadapi dalil yang kontradiksi, Auda sering memprioritaskan konsiliasi sebagai langkah awal dan mengabaikan abrogasi. Hal ini dilakukan untuk mencapai tujuan suatu dalil. Menggunakan konsiliasi adalah langkah untuk mengkombinasikan antara *maqâshidî* dan prinsip multidimensional untuk mencapai pemahaman yang kontekstual.

Konsiliasi hadir satu frekuensi dengan multidimensional yang mengamalkan kedua dalil secara professional. Bahkan, konsiliasi menjadi langkah utama menurut mayoritas ulama selain Hanafiyyah. Bahkan para ulama memberikan testimoni. Al-Qarâfi, "*apabila ada dua dalil yang kontradiksi, maka amalkan semuanya sesuai fungsi. Hal ini lebih utama ketimbang memilih salah satunya"*.[38]

---

[37] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 87

[38] Al-Qarâfî, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fî Ikhtisâr al-Mahsûl fî al-Ushûl,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 421

Menurut Jasser Auda, masing-masing narasi ayat yang dianggap berkontradiksi itu tetap pada konteks yang berbeda-beda, sehingga signifikansi juga berbeda-beda. Dengan ini, harmonisasi atau konsiliasi dengan pertimbangan konteks ayat tersebut juga menjadi acuan tafsir. Pendapat Auda ini menengahi beragam aliran yang dinarasikan oleh Hashim Kamali di atas. Serta menolak argumentasi, bahwa sebuah ayat ini bisa tidak berlaku karena dihapus oleh maṣlaḥat (*nasakh al-nushûsh al-juz'îyah bi al-maṣlaḥah*), yang didoktrinkan oleh kelompok Liberal.

Jasser juga Auda menambahkan bahwa ayat yang kontradiktif juga menjadi perhatian penting dalam *tafsir al-maqâshidî*, karena dalam penafsiran—*sebagai kritikan Auda*—terkadang penafsir hanya berpegang ada satu ayat dan terkesan tidak menghiraukan ayat lain. Akibatnya, jika ada ayat yang tidak dihiraukan—*karena dianggap sudah dihapus*—narasi Al-Qur'an mengenai tema perang, warisan, atau lainnya bisa kehilangan alur sejarah, dan melahirkan tafsir anti-holistik.[39] Ada beberapa dimensi untuk menentukan makna berbasis kepada *maqâshidî* agar menghindari kasus kontradiksi dengan menggunakan abrogasi.

2. Dimensi-dimensi Berbasis *Maqâshidî*

a. Dimensi Linguistik Arab

Istilah linguistik didefinisikan sebagai ilmu tentang bahasa atau penyelidikan bahasa secara ilmiah. Didiversifikasikan juga oleh Tarigan, yaitu seperangkat ilmu pengetahuan yang diperoleh dengan jalan penerapan metode ilmiah terhadap fenomena bahasa. Sebagai penyelidikan bahasa secara ilmiah, linguistik tidak membedakan antara bahasa yang satu dengan bahasa lainnya.[40]

Dalam Bahasa Arab, term linguistik disebut dengan *ilmu Lugah*, yang awalnya term *ilmu lugah* tidak digunakan dengan makna linguistik atau kajian bahasa. Term *ilmu lugah* digunakan oleh Ibnu Khaldun dalam karyanya al-Muqaddimah dan dimasukkan dalam *ilmu ma'âjim* dan lexicology. Selanjutnya term *ilmu lugah* digunakan oleh Jalaluddîn al-Suyutî dalam bukunya *al-Muzhir fi 'Ulûm al-Lugah wa Anwâ'uha* dengan makna lexicology.[41]

Dalam kamus besar Bahasa Indonesia, linguistic berarti ilmu tata bahasa yang menelaah bahasa secara ilmiah.[42] Dari beberapa pengertian tersebut, ilmu linguistik merupakan satu cabang ilmu pengetahuan yang

---

[39] Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide*, hal. 31.

[40] Sitti Aisyah Chalik, *Analisis Linguistic dalam Bahasa Arab al-Qur'an* (Makassar: Alauddin University Press: 2011), hal. 9

[41] Sitti Aisyah Chalik, *Analisis Linguistic dalam Bahasa Arab al-Qur'an*, hal. 9

[42] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke III, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), Cet. IV, hal. 675.

mengkaji struktur bahasa secara ilmiah. Linguistik dibagi menjadi linguistik murni dan terapan, linguistik murni ada empat unsur murni yaitu ilmu bunyi (*fonetik*), ilmu *sarf* (*morfologi*), ilmu *nahw* (*sintaksis*), dan semantik atau dikenal juga dengan *ilu al-dilâlah* dalam bahasa Arab, yang merupakan salah satu cabang linguistik yang membahas tentang arti dan makna. Dalam perkembangannya juga muncul linguistik kontrastif, perspektif matematis, dan sebagainya. Selanjutnya ada linguistik terapan, adalah ilmu lanjutan yang membahas kajian-kajian dari linguistik murni.[43]

Abdul Mustaqim, ketika meneliti aspek linguistik Ibn Farrâ juga bisa dijadikan sumber rujukan menganalisis aspek kebahasaan. Dalam praktiknya, ia menjelaskan makna kosa kata terlebih dulu, kemudian aspek fonologinya, baru kemudian menjelaskan aspek perbedaan qira'ah. Kadang-kadang aspek *i'râb* atau kedudukan kata atau kalimat, baru makna kosa kata dan seterusnya.

Secara struktural, langkah metodis tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Menjelaskan makna kosa kata, terutama yang masih samar dan asing.
b. Menjelaskan bahasa Arab dan cara pengucapannya, atau aspek fonologinya.
c. Menjelaskan aspek balaghah al-Qur'an, misalnya ketika menafsirkan ayat-ayat *amsâl* (perumpamaan) dalam al-Qur'an.
d. Menjelaskan masalah *i'râb* atau kedudukan kata atau kalimat.
e. Menjelaskan *uslûb* (stilistika al-Qur'an).
f. Menjelaskan berbagai perbedaan qira'at yang ada.[44]

Kembali pada penjelasan klasifikasi linguistik murni, bahwa ada empat bagian. Salah satu yang cukup sering dilupakan untuk diimplementasikan dalam studi al-Qur'an adalah *ilmu al-dilâlah* atau dikenal dengan istilah ilmu semantik. Ilmu ini membahas tentang sifat-sifat dari simbol bahasa dan mengkaji makna yang ada pada simbol tersebut dari aspek relasi makna dengan struktur bahasa, perkembangan makna, macam-macam makna dan sebagainya.

Menurut Dimyati Ahmadin, studi semantik membahas tentang makna, meliputi asal makna, bagaimana makna itu terbentuk serta hakikat tentang makna. Ada tiga jenis makna, yaitu makna leksikal, makna kalimat (*sentential meaning*), serta makna wacana (*discourcial meaning*). Makna leksikal adalah makna setiap kata yang ada dalam sebuah ujaran, misalnya dalam bahasa Arab makna kata *qara'a* adalah "membaca". Sedangkan

---

[43] J.W.M. Verharr, *Asas-asas Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hal. 13

[44] Abdul Mustaqim, Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir *Ma'anil al-Qur'ân* Karyya al-Farrâ', *QOF*, Vol. 3, No. 1 (2019), hal. 8-9

sentential meaning adalah makna dari gabungan kata per kata tersebut sehingga menimbulkan sebuah kefahaman dan kemanfaatan. Adapun *discourcial meaning* adalah makna yang dihasilkan lebih dari sekadar kalimat yang disusun saja. Makna leksikal itu ada beragam bentuknya, yaitu konotatif, denotatif, homonim, homofon dan lain sebagainya termasuk di dalamnya adalah majaz-majaz atau *figurative meaning*.[45]

Secara terminologis, dalam kajian bahasa Arab bahwa *'ilm al-dilâlah* adalah satu cabang linguistik (*ilm al-lugah*) yang mempelajari tentang makna suatu bahasa, baik pada tataran makna *mufradat* (kosakata) maupun makna pada tataran makna *tarâkîb* (struktur atau gramatikal bahasa).[46] Obyek kajian '*ilmu dilâlah* adalah pada aspek intonasi (*al-aswât*), aspek bentuk kata (*sigah sarfiyyah*), aspek makna kata (*al-ma'na al-mu'jami*), aspek struktur kalimat (*al-tarâkîb al-Qawâ'id; sarf wa nahw*), aspek ungkapan terkait erat dengan budaya penutur dan terkadang tidak dapat diterjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa lain.[47]

Menurut Mukhtar Umar, ilmu semantik adalah ilmu yang membahas tentang makna, atau cabang linguistik (ilmu bahasa) yang mengkaji teori makna. Mengkaji syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk mengungkap lambang-lambang bunyi sehingga mempunyai makna.[48] Menurut Moh. Matsna, semantik adalah ilmu yang mempelajari tentang makna suatu bahasa, baik pada tataran *mufradât* (kosakata) maupun pada tataran *tarâkib* (struktur).[49]

Semantik adalah studi atas makna kata dalam struktur bahasa, bukan pada peristiwa makna.[50] Studi semantik al-Qur'an ternyata tidak hanya dipraktek oleh kalangan akademik Islam, di kalangan non-Muslim juga sering dilakukan penelitian secara fokus.[51] Dari kalangan Islam misalnya al-Jurjânî yang telah menulis tentang sintaksis dalam kitab yang berjudul *al-'Awâmil al-Mî'ah dan al-Jumal*. Al-Jurjânî juga membahas terkait

---

[45] Dimyathi Ahmadin, Semantics Course; Levels of Meaning (Malang: UIN Malang, 2008)

[46] Mario Pei, *Asas 'ilm al-Lughoh* (Kairo: Alam al-Kutub, 1994), hal. 55

[47] Mario Pei, *Asas 'ilm al-Lughoh*, hal. 55-58

[48] Aḥmad Mukhtar Umar, *Ilm Dilâlah*, (Kairo: Maktabah Lisân al-'Arab, 1998), hal. 11.

[49] Moh. Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Kontemporer*, hal. 3.

[50] Kata semantik yang awalnya berasal dari bahasa Yunani ini mengandung arti memaknai atau studi tentang makna. Lihat, Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*, (Bandung: Sinar Baru Algensido, 2001), hal. 15

[51] Teori semantik yang bisa digunakan dalam hal ini adalah teori semantik Izutsu, yang dia gunakan dalam menelaah relasi manusia dan Tuhan dalam al-Qur'an. Lihat, Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

balagah dalam kitab yang berjudul *Dalâ'il al-I'jâz*. Semantik yang dikaji oleh al-Jurjânî berkaitan dengan sintaksis (*nahwu*) dan balagah.[52]

Selain al-Jurjânî, akademisi Islam yang mengkaji semantik adalah al-Zamakhsyari. *Ilm al-Dilâlah* yang digunakan olehnya melingkupi kajian tentang fonem (bunyi), morfologi (*sarf*), sintaksis (*nahwu*), dan konteks. Terkait fonem, al-Zamakhsyari pernah membahas tentang *ism al-zaman* dan *ism al-makân*. Ia memberikan contoh dengan term *mukhrajun* (dengan fathah ra'), yang menunjukkan makna waktu atau tempat. Term tersebut mengikuti wazan "*af'ala*".

Bila harakat lafadz *mukhrajun* itu diubah, dengan sendirinya makna ikut berubah. Misalnya, huruf *ra' fathah* diubah menjadi *ra'* dengan harakat *kasrah*, sehingga menjadi *muhkrijun*. Dengan begitu, makna kata tersebut tidak lagi menunjukkan makna tempat dan waktu. Maknanya hanya mengeluarkan. Dalam hal ini al-Zamakhsyari mengakui bahwa fonem dapat membedakan arti suatu kata dengan kata yang lainnya.[53]

Al-Zamakhsyari juga menjelaskan tentang keterlibatan morfologi (*sarf*) yang bisa mempengaruhi makna.[54] Dalam *al-Mufassal*, al-Zamakhsyarî menjelaskan terkait peran morfologi, misalnya wazan *tafa'ala* (تفعّل) memiliki makna *mutâwa'ah* dari wazan *fa'ala* (فعّل).[55] Wazan *tafa'ala* (تفعّل) juga memiliki makna *takalluf*.[56]

Menurut Matsna, secara implisit bahwa ungkapan al-Zamakhsyari terindikasi menjelaskan tentang fungsi makna morfem *muqayyad*, maksudnya tambahan morfem *muqayyad* (morfem yang dibatasi atau morfem yang diberi syarat) pada suatu kata dapat merubah makna pada kata tersebut. Misalnya term *kasara* (كسر) yang mengikuti wazan *tafa'ala* (تفعّل)—*yang memiliki makna mutâwa'ah*—maka berubah wujud menjadi *kassara* (تكسّر).

Makna yang dihasilkan bukan lagi "telah hancur", tetapi berubah "menjadi hancur" karena sudah memiliki makna *mutâwa'ah*. Contoh lain

---

[52] 'Abd al-Qâhir b. 'Abduraḥmân b. Muḥammad al-Jurjânî, *al-'Awâmil al-Mi'ah* (Bairût: Dâr al-Minhâj, 2009)

[53] al-Zamakhsyarî, *al-Mufaṣṣal fî 'Ilm al-'Arabiyyah* (Dâr 'Umâr Linnasyri wa al-Tauzî', 2004), hal. 232-233.

[54] Al-Zamakhsyarî, *al-Mufaṣṣal fî 'Ilm al-'Arabiyyah*, hal. 280.

[55] Arti dari *Mutâwa'ah* adalah hasil gabungan antara *fi'il* (kata kerja) dan *maf'ul* (objek), yang kemudian hasil tersebut berakibat pada *fâ'il* (subjek). Simplifikasinya perubahan tersebut memiliki makna "menjadi". Ayyûb Jarjî 'Aṭiyyah, *Mafhûm al-Mutawa'ah* (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1971), hal. 74.

[56] Arti dari *Takalluf* adalah suatu perilaku atau pekerjaan yang dilakukan dengan sulit, sebab pelakunya tidak tahu atau tidak mengerti (terpaksa melakukan atau memaksakan diri), atau juga bermakna pekerjaan yang dilakukan sedikit demi sedikit, lihat, Nûran Mar'î, *'Alqamah al-Fakhli baina al-Dirâsah Qadîman wa Ḥadîsan* (Bairût: Matba'ah al-Manhâl, 2017), hal. 74.

dengan makna *takalluf*, seperti term *sabara* (صبر) mengikuti wazan *tafa'ala* (تفعّل)—*yang memiliki makna takalluf*—maka lafadz *sabara* ditambah morfem *muqayyad* berupa huruf *ta* dan *syiddah*, sehingga menjadi *sabbara* (تصبّر) yang makna nya tidak lagi "telah sabar" tetapi "sedikit demi sedikit sabar".[57]

Selain morfologi, al-Zamaksyari juga menyebutkan kontribusi ilmu nahwu (sintaksis) dalam perubahan makna. Misalnya pembahasan tentang fungsi *'irab* yang bisa mempengaruhi makna. Terakhir, al-Zamakhsyari juga menjelaskan tentang konteks yang berkaitan dengan pembahasan tentang makna *hakiki* (denotasi), makna *majazi* (konotasi), '*ilm al-ma'ânî,* dan '*ilm al-Bayân*. Pembahasan tentang makna *hakiki* dan makna *majazi* oleh al-Zamakhsyari dapat dilihat dalam kitabnya yang berjudul *Asâs al-Balâgah*.[58]

Dua tokoh ini, mewakili studi semantik yang ekstensif. Di luar Islam ada tokoh bernama Toshihiko Izutsu. Menurutnya, semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual pandangan dunia masyatakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berfikir, tapi yang lebih penting lagi pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.[59]

Ia memformulasikan teori semantik, di antaranya: kosakata (berkaitan dengan kata kunci, kata fokus, dan medan semantik), makna dasar, makna relasional, semantik historis (sinkronik dan diakronik), dan *weltanschauung*.

a) Kosakata.

Menurut Izutsu, kosa kata adalah kata-kata yang berhubungan satu sama lain dalam hubungan rangkap, hingga membentuk sejumlah wilayah tumpang-tindih. Kosakata tersebut berkaitan dengan kata fokus, kata kunci, dan medan semantik. Adapun maksud dari kata fokus adalah kata kunci penting yang secara khusus menunjukkan dan membatasi bidang konseptual yang relatif independen dan berbeda dalam keseluruhan kosakata yang lebih besar. Kata fokus juga merupakan pusat konseptual dari sejumlah kata kunci. Pada penerapannya, kata yang dijadikan kata fokus adalah kata yang akan diteliti maknanya.[60]

---

[57] Moh. Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Kontemporer*, hal. 119.

[58] Moh. Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Kontemporer*, hal. 120-125

[59] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal. 3

[60] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. oleh Agus Fahri Husein, dkk. Dari buku *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, hal. 20.

Kata kunci adalah kata-kata yang memainkan peranan sangat penting dalam menentukan susunan struktur konseptual dasar pandangan dunia al-Qur'an. Izutsu juga mengaitkan kata kunci dengan konsep-konsep etik dalam al-Qur'an. Menurutnya, ada tiga kategori yang berkaitan dengan konsep etik dalam al-Qur'an, yaitu: 1) kategori yang menunjukkan dan menguraikan sifat Tuhan, 2) kategori yang menjelaskan berbagai macam aspek sikap fundamental manusia terhadap Tuhan Penciptanya, 3) kategori yang menunjukkan tentang prinsip-prinsip dan aturan-aturan tingkah laku yang jadi milik dan hidup di dalam masyarakat.[61]

Ketiga konsep etik al-Qur'an tersebut, kategori kedua dapat diperkecil menjadi dua konsep dasar yang berbeda, yaitu: keyakinan mutlak terhadap Tuhan—*dinyatakan dalam al-Qur''an dengan kata kunci Islam dan Iman*—dan ketakutan yang sungguh-sungguh—dinyatakan dengan kata kunci Taqwa—.[62]Dengan demikian, bisa dipahami bahwa kata-kata kunci yang sering disebutkan dalam buku Izutsu, seperti: Allah, *Kâfîr*, Nabi, Rasul, Islam, Iman dan lain-lain, berasal dari kajian Izutsu tentang konsep etik al-Qur'an.

Dari keterangan Izutsu, ada tiga perkembangan makna kosakata al-Qur'an, (1) pra turunnya al-Qur'an, (2) era turunnya al-Qur'an, dan (3) pasca turunnya al-Qur'an. Kosakata al-Qur'an fase pra turunya al-Qur'an, dipengaruhi oleh tiga budaya Arab pra al-Qur'an yaitu kosakata baduwi, kosakata kelompok pedagang dan kosakata Yahudi dan Kristen, suatu sistem istilah-istilah religius yang digunakan di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen yang hidup di tanah Arab.[63]

b) Makna dasar

Dipahami sebagai sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, selalu terbawa di manapun kata itu diletakkan dan bagaimana pun ia digunakan.

c) Makna relasional.

Yaitu makna konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam bidang khusus, berada pada relasi yang berbeda dengan semua kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut.

Makna relasional mengkaji hubungan gramatikal atau konseptual kata fokus dengan kata yang lain dalam posisi tertentu. Oleh

---

[61] Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika dalam Al-Qur'an*, terj. oleh Agus Fahri Husein, dkk. dari buku *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993), hal. 20.

[62] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 21 dan 27.

[63] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal. 35

karenanya, ketika makna dasar akan tetap membawa makna dasarnya di manapun dan kapan pun kata tersebut digunakan, maka makna realsional dapat diketahui tergantung pada medan di mana kata tersebut diletakkan. Cara menemukan makna relasional pada suatu kata yaitu menelusuri hubungan sintagmatik dan hubungan paradigmatik antara kata fokus dengan kata kunci dalam sebuah medan semantik.

Adapun maksud dari sintagmatik di sini adalah suatu analisis yang berusaha menentukan makna suatu kata dengan cara memperhatikan kata yang terletak di depan dan di belakang kata yang sedang dibahas dalam suatu bagian tertentu. Sedangkan maksud paradigmatik ialah suatu analisis yang mengkompromikan kata atau konsep tertentu dengan kata atau konsep lain yang mirip (sinonim) atau bertentangan (antonim).[64]

Contoh term makna relasional dalam al-Qur'an yang telah dilakukan riset oleh Izutsu seperti term *kafara*. Kata tersebut memiliki makna mendasar "tidak bersyukur". Kata tersebut sangat berlawanan dengan kata *syakara* yang berarti "bersyukur". Hipotesisnya, kata kafara diartikan sebagai "tidak bersyukur". Makna ini biasa digunakan dalam konteks kosakata Bahasa Arab yang lebih luas dan digunakan oleh orang Arab Muslim maupun non-Muslim.

Kemudian berkembang term *kafara* diambil alih dari kosakata pra-Islam menjadi kosakata dalam waḥyu Ilahi dan diletakkan dalam medan semantik yang penting tersusun dari kata-kata yang memiliki rujukan pada konsep sentral "percaya" (percaya kepada Tuhan). Sehingga terbentuklah hubungan konseptual langsung antara kata *kafara* dengan kata Allah.

Hal tersebut menunjukkan bahwa ketika kata *kafara* berada di dalam spektrum semantik berupa Iman, maka makna kata *kafara* tidak sesederhana makna dari awal yang diartikan "tidak bersyukur", melainkan tidak bersyukur kepada Tuhan atau lebih tepatnya tidak bersyukur kepada kebaikan-kebaikan Tuhan dan apa-apa yang tampak baik oleh-Nya.[65]

d) Semantik historis.

Menurut Izutsu, semantik historis bisa dilakukan dengan dua cara, yaitu sinkronik dan diakronik. Sinkronik yaitu sudut pandang tentang masa di mana sebuah kata lahir dan mengalami perubahan pemaknaan seiring dengan perjalanan sejarah dalam penggunaan suatu kata pada

[64] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 12.
[65] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 14-15

sebuah masyarakat penggunanya untuk memperoleh suatu sistem kata yang statis.

Sedangkan diakronik adalah pandangan terhadap bahasa yang pada prinsipnya menitik beratkan pada unsur waktu. Kesimpulannya, diakronik adalah menyelidiki perkembangan bahasa dari satu masa ke masa lain serta menyelidiki perbandingan suatu bahasa dengan bahasa lain.[66]

Agar penjelasannya terstruktur, pembahasan terkait sinkronik dan diakronik, Izutsu mengklasifikasinya ke dalam tiga periode waktu, yaitu: masa pra-Qur'anik—*masa sebelum al-Qur'an turun atau masa jahiliyah*—, masa Qur'anik—*atau bisa dipahami dengan masa al-Qur'an diturunkan*—, masa pasca-Qur'anik atau masa setelah al-Qur'an diturunkan, terutama pada periode Abbasiyah.

Pada periode pra-Qur'anik, terdapat tiga sistem kata yang berbeda dalam penggunaannya, yaitu: kosakata badui murni, kosakata kelompok pedagang, dan kosakata yahudi-kristen. Salah satu media yang representatif untuk memahami arti kosakata pada masa pra-Qur'anik adalah dengan sair sair masa jahiliyyah yang berkembang sebelum Islam. Syair merupakan produk budaya terbesar bagi Bangsa Arab kuno.

Selanjutnya periode Qur'anik, yaitu masa saat al-Qur'an diturunkan. Al-Qur'an diturunkan dalam dua periode, yakni periode Makkah (610-622 M) dan periode Madinah (622-632). Instrumen yang bisa digunakan untuk memahami makna kata pada periode Qur'anik dengan menelusuri konteks ayat berdasarkan term yang hendak dicari maknanya.

Bisa juga melihat konteks sosio historis masyarakat Arab pada saat al-Qur'an diturunkan dengan membaginya kepada periode Makkah dan Madinah. Saat al-Qur'an diturunkan, Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu al-Qur"an memiliki otoritas yang dominan dalam pembentukan konsepsi al-Qur'an. Dengan demikian, makna kata yang akan ditelusuri pada periode ini bisa mengakses pada hadits-hadits sesuai tema yang diteliti.

Terakhir, periode pasca-Qur'anik. Periode ini merupakan masa kebudayaan Islam klasik yang banyak melahirkan sistem pemikiran berbeda, seperti teologi, hukum, teori politik, filsafat, tasawuf, dan sebagainya.[67] Izutsu lebih banyak mencontohkan langsung makna suatu kata secara teologi, filsafat atau tasawuf. Hemat penulis, makna suatu kata pada periode ini bisa ditelusuri melalui pemikiran-

[66] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 32
[67] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 42

pemikiran para ahli ilmu tersebut terkait kata yang akan ditelusuri maknanya.

e). *Weltanschauung*.

Pemahaman Izutsu tentang konsep tersebut bermula dari *weltanschauung*-nya Karl Jaspers, yang berpandangan bahwa hidup kita berada pada beberapa tingkat, jika kita meninggalkan tingkatan normal, maka akal sehat kita akan menyatakan bahwa benda-benda alam termasuk manusia hanyalah sekedar benda. Namun jika kita melangkah ke dalam medan *Existenz* (jiwa yang ada di dalam pengalaman mistik), maka kita akan mendapati diri kita berdiri di hadapan Tuhan, lalu Tuhan berbicara kepada kita, tidak secara langsung, melainkan melalui fenomena alam.[68]

Logika seperti ini akan menganggap benda-benda di sekitar bukan sebagai benda alam semesta, melainkan sebagai lambang atau simbol. Seluruh alam raya ini merupakan tulisan rahasia yang sangat besar atau satu buku simbol besar yang hanya dapat dibaca oleh orang yang berada pada tingkatan *existenz*. Pendapat Jaspers menurut Izutsu sesuai dengan semangat al-Qur'an yang menyatakan bahwa segala sesuatu merupakan ayat Allah yang sifat simboliknya hanya bisa dipahami oleh orang yang memiliki rasio.[69]

Semantik yang diformulasikan oleh Izutsu ini sebenarnya tidak hanya untuk sekedar menjelaskan atau memahami makna secara harfiah, tetapi juga untuk mengungkapkan budaya atau pengalaman kebudayaan yang terkandung di dalamnya. Hasil dari analisis semantik Izutsu ini akan mencapai suatu rekonstruksi tingkat analitis struktur keseluruhan budaya itu sebagai konsepsi masyarakat yang ada.

Hal tersebutlah yang disebut oleh Izutsu sebagai *weltanschauung* semantik budaya. Izutsu berpendapat bahwa *weltanschauung* merupakan suatu pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi juga untuk mengkonsepkan dan menginterpretasi dunia yang melingkupinya.[70]

Ada perbedaannya yang mendasar semantik dari ketiga tokoh ini. Seperti ditemukannya perbedaan semantik leksikal al-Zamakhsyari yang membahas konteks. Ia menjelaskan konteks secara makna hakiki, makna *majazi*, *ilm al-ma'âni*, dan 'ilm *al-bayân*. Konteks bisa dikategorikan ke dalam semantik leksikal karena pembahasan konteks dalam semantik al-Zamakhsyari sama dengan pembahasan tentang makna dan pemakaiannya

---

[68] Ahmad Sahidah, *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam dalam al-Qur'an*, hal. 187-188.

[69] Ahmad Sahidah, *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam dalam al-Qur'an*, hal. 187-188

[70] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 3.

yaitu kesamaan dalam membahas makna dari suatu kata tergantung pada posisi di mana kata tersebut diletakkan dalam sebuah kalimat.

Sedangkan semantik leksikal al-Jurjânî bisa disamakan dengan semantik leksikal al-Zamakhsyari dari sudut pembahasan tentang *ilm al-Mâ'âni*. Terkait semantik leksikal Izutsu membahas terkait kosakata, makna dasar, dan makna relasional. Pembahasan kosakata perspektif Izutsu bisa dikategorikan ke dalam semantik leksikal, sebab arti dari leksikal itu sendiri berkaitan dengan kosakata.

Sama halnya juga dengan makna dasar dan makna relasional yang ikut dikategorikan ke dalam semantik leksikal karena pembahasannya mirip dengan makna denotasi dan makna konotasi dalam semantik leksikal secara umum. Begitu juga dengan makna dasar dan makna relasional, yang bisa disamakan dengan makna hakiki dan makna *majazi* yang dibahas oleh al-Zamakhsyari.

Dalam penelitian ini, penulis akan mengaktualisasikan pola analisis dari ketiga tokoh ini untuk mengelaborasi dan saling mengisi kekurangan dari metodologi ketiga tokoh. Misalnya kekurangan dari pola analisis Izutsu dalam menentukan makna dasar. Dalam penelitian ini, penulis menentukan makna dasar akan menggunakan gramatika bahasa Arab *nahwu* dan *sarf*. Kedua instrumen ini telah digunakan oleh al-Jurjânî dan al-Zamakhsyari sebagai bagian dari teori semantiknya.

Semantik Izutsu dalam menentukan makna dasar suatu kata hanya memberi contoh, tanpa menjelaskan proses menemukannya. Kekurangan lainnya yang perlu penulis tambahkan juga, dalam memberikan contoh makna dasar pada suatu kata, Izutsu sering mengambil makna dasar dari bentuk *fi'il mâdî* dan dari bentuk *masdâr*. Faktanya, Izutsu pernah melakukannya ketika menganalisis semantik dari term *Kitâb* adalah kitab. Ini mengindikasikan, Izutsu dalam menentukan makna dasar *Kitâb*, ia tidak merujuk kepada term *kataba* dari bentuk *fi'il mâdî*. Izutsu justru mengambil makna dasarnya dari bentuk *masdâr*.

Berbeda ketika Izutsu menentukan makna dasar kata *kafir*. Ia tidak menyimpulkan berdasarkan analisis *masdâr*, tapi diambil dari bentuk *fi'il mâdî* (*kafara*). Sikap seperti ini bukan in-konsistensinya Izutsu dalam mengaktualisasi pola simantikanya, tetapi ia tidak terlalu memperhatikan perubahan bentuk kata yang terjadi dalam kata bahasa Arab.

Padahal persoalan perubahan pada suatu kata, sangat penting untuk dianalisis, karena perubahan bentuk kata dalam bahasa Arab bisa berdampak pada perubahan makna kata. Dengan demikian, penggunaan instrumen *nahwu* dan *sarf* sebagai pisau analisis perubahan bentuk kata, akan membantu untuk menemukan makna dasarnya, baik itu terambil dari *masdar* atau *fi'il mâdî*.

Hemat penulis, ketiga tokoh ini membantu untuk mengkaji dimensi linguistik-semantik. Ketiga tokoh tersebut bisa mengisi kekosongan yang kurang dari metodologi mereka. Mendominasi semantik al-Jurjânî atau al-Zamkhsyari, bisa terjebak dengan makna dalam tataran bahasa. Oleh karenanya, memaknai kosa kata yang ada dalam penelitian ini, tidak cukup menelusuri makna suatu kata dari sisi studi kebahasaan—kosakata, makna dasar, dan makna *relasional*—, tetapi dibutuhkan juga analisis makna melalui studi historis (sinkronik dan diakronik) dan *weltanschauung* miliknya Izutsu.

Melalui studi historis teks atau kata, penulis bisa mengetahui wujud perubahan makna yang terjadi pada suatu kata, baik ditemukan sebelum pra-Qur'anik atau setelahnya, sebab makna suatu kata bisa mengalami perubahan seiring dengan berubahnya waktu dan berubah penggunaannya.

Hal yang terpenting juga, mengetahui pengaruh budaya terhadap suatu kata. Itu sebabnya, *weltanschauung* memiliki aksentuansi dalam studi penelitain ini. Dengan mengimplementasikan *weltanschauung*, akan menemukan pandangan dunia terhadap pemaknaan suatu kata. Pemaknaan katanya tidak cukup melalui studi literal, tetapi juga makna kontekstual dalam pandangan masyarakat yang menggunakan kata tersebut.

Kontekstualiasi teks (*Contextual Approach atau Operational approach*), adalah pola analisis untuk memahami makna bukan dengan melihat, mendeskripsikan, atau mendefinisikan kata. Akan tetapi, makna dipahami melalui konteks kebahasaan (*al-siyâq al-lugawî*) yang digunakan dan konteks situasi-kondisi (*siyâq al-mauqîf wa al-hâl*) pada saat ungkapan itu terjadi. Dengan demikian, studi tentang makna perlu menganalisis konteks kebahasaan dan konteks situasi-kondisi secara sekaligus, tepat dan cermat.

Konteks (*siyâq*) menurut bahasa berarti kesesuaian dan hubungan. Di sini, konteks berarti lingkungan kebahasaan (intra-lingual) dan luar kebahasaan (ekstra-lingual) yang meliputi wacana dan mengungkap maknanya. K. Ammer membagi teori kontekstual menjadi empat bagian ,yaitu: *al-Siyâq al-Lughawî* (linguistik *context*), *al-Siyâq al-'Âtifî* (emotional *context*), *al-Siyâq al-Mauqif* (situational *context*), *al-Siyâq al-Saqâfi* (cultural *context*).[71] Pembahasan ini masuk dalam penjelasan tersendiri yang menguraikan dimensi *siyâq al-nusûs*. Hakikatnya, kajian *siyâq* sudah termasuk dalam kajian linguistik.

Perlu ditekankan, bahwa analisis linguistik banyak cabangnya. Membatasi salah satu saja cukup berbahaya. Setiap dimensi yang diformat dalam konsep *ta'addud al-ab'ad* (sistem multidimensional) saling keterkaitan dan diimplementasikan semuanya. *Outcome* dari penggunaan

[71] Umar mukhtar, *'Ilm al- Dilâlah*, hal. 68

yang hanya fokus kepada analisis kebahasaan saja (*mujarrad al-tahlîl al-lugawî*) berdampak pemaknaan yang keliru, sebab di sana ada perangkat metodologi lain yang mesti dipertimbangkan, seperti aspek dimensi *asbâb nuzîl*, *al-makkî-al-madanî* dan bahkan dimensi konteks sosio-kultural Arab ketika itu.

Analisis berbasis kebahasaan menjadi langkah awal untuk memulai penafsiran. Pendekatan bahasa diyakini dapat mengakomodir maksud pengarang secara utuh. Itulah sebabnya, fokus utamanya adalah identifikasi maksud pengarang teks dengan menggunakan pendekatan kebahasaan (*philologically centred approach*). Langkah ini dinilai sebagai instrumen yang sah, otoritatif, dan dapat menghasilkan pemahaman yang objektif terhadap penafsiran teks al-Qur'an.[72]

b. Dimensi *Siyâq al-Nushûsh* (*Munasabah*).

Kajian *siyâq* cukup populer dalam studi linguistik, namun penggunaan istilah *siyâq* jarang dibahas dalam studi Al-Qur'an. Sebelum masuk pembahasan substansi terkait pembahasan ini, perlu didefinisikan agar lebih terarah. Secara defenitif, term *siyâq* tidak memiliki pengertian yang pasti. Secara umum, ulama mengartikannya dengan sesuatu teks yang memiliki hubungan atau beriringan dengan kalimat sebelum dan setelahnya. Definisi ini bila dihubungkan al-Qur'an, maka sebagai istrumen untuk memahami suatu nash dengan melacak keterkaitan satu dengan kata lainnya.[73]

Secara etimologi, term *siyâq* ditelusuri dengan menggunakan beberapa kamus arab juga mengartikan yang sama. Dalam *Mu'jam al-Wasît* memaknainya dengan *tatâbu'u wa uslubuhu* (urutan dan uslub.[74] Sama halnya dengan Ibn Manzhur, yang mengartikannya dengan redaksi *idza tatâba'at* (apabila beriringan) dalam sebuah ungkapan Arab.[75] Ibn Fâris mengartikan dengan *hadwu al-sya'i* (mengiring sesuatu).[76] Dari beberapa referensi yang mengartikan kata tersebut memiliki kesamaan makna yaitu keterikatan atau berhubungan yang sering dikaitkan dengan teks *nash*.

---

[72] Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image," *HAWWA*, Vol. 5, No. 2-3 (2007), hal. 289-323: 300

[73] Abd al-Karîm b. Abdullah al-Qâsim, *Dilâlah al-Siyâq Al-Qur'ânî wa Atsaruha fî al-Tarsîr: Dirâsat Nazariyyah Tatbiqiyyah min Khilâl Tafsîr Ibn Jarir*, (Suudiyyah: Dâr al-Tadmuriyyah, 2012), hal. 93

[74] Majma' Lughah Al-Arabiyah bi Jumhuriyah Mishr Al-Arabiyah, *Al-Mu'jam Al-Wasith*, hal. 330

[75] Ibnu Manzhur, *Lisan Al-Arab*, jilid 7 hal. 304-305

[76] Ibnu Faris, *Mu'jam Maqâyis Al-Lughah*, Jilid 3 hal. 117

Makna terminologi dalam *Mu'jam Mustalahât Ulûm al-Qur'an* sebagai berikut:

مُرَاعَةُ سَابِقِ الْكَلاَمِ وَلاَحِقُهُ فِي فَهْمِ مَعْنَي الْآيَةِ تَتَابَعَ الَمعَانِي وَانْتِظَامُهَا فِي سُلُكِ الْأَلْفَاظِ الْقُرْآنِيَّةِ لِتَبْلُغَ غَايَتُهَا الْمَوْضُوْعِيَّةِ فِي بَيَانِ الْمَعَانِي الْمَقْصُوْدِ دُوْنَ اِنْقِطَاعٍ أَوِ انْفِصَالِ

Terjemahan, "*bahwa siyâq adalah menjaga pembicaraan (teks), baik teks sebelumnya atau sesudahnya untuk memahami maksud ayat. Secara maksimal, siyâq juga dipahami sebagai saling keterkaitan dan keterhubungan makna antara susunan kosakata al-Qur'an untuk mencapai tujuan tematisnya dalam menjelaskan maksud ayat agar tidak parsial dan terpotong*".[77]

Penelusuran definisi dan prinsip yang diinformasikan oleh Alî Hamîd Khudayyir, bahwa pembahasan *siyâq* melibatkan beberapa instrumen penting dalam kajian ulum al-Qur'an. Ada beberapa kesamaan yang lebih dahulu digunakan dalam studi al-Qur'an, di antaranya:

1) *Siyâq Lughawi*.

Dalam pembahasan Ali Hamîd, klasifikasi ini tendensi kepada analisis term yang menelusuri keterkaitan setiap kata, baik kata sebelum atau sesudahnya. *Siyâq Lughawi* atau dipahami sebagai lingkungan kebahasaan (intra-lingual) mencakup konteks kosa-kata, kalimat dan wacana. Unsur-unsur intra-lingual dibedakan menjadi enam aspek, yaitu: Struktur Fonem (*al-Tarkîb al-Ṣautî*), yaitu konteks atau kesesuaian fonemik yang membentuk makna. Dari aspek fonemik, kedua kata yang membentuk kalimat ini dapat dibatasi maknanya berdasarkan fonem sehingga makna ungkapan ini bisa dibedakan dengan ungkapan lain.

Kemudian struktur Morfologis (*al-Tarkîb al-Sarfî*), yaitu perubahan struktur morfem pada sebuah kata, juga dapat mengubah makna. Struktur Sintaksis (*al-Tarkîb al-Nahwî*), yaitu, struktur sintaksis dibedakan menjadi dua macam; makna sintaksis umum dan makna sintaksis khusus. Makna sintaksis umum adalah makna gramatikal secara umum yang dapat dipahami dari sebuah kalimat atau ungkapan. Struktur Leksikal (*al-Nizhâm al-Mu'jamî*), yaitu hal yang berkaitan dengan kosakata kamus (leksem) dan karakteristik bidang makna pada kata tersebut. Dengan kata lain, setiap leksem memiliki karakter makna yang bisa membedakan dengan leksem lainnya. Ada juga unsur Idiomatik (*Musâhabah*), yaitu, keberadaan makna sebuah kata masih tergantung dengan yang lain yang selalu menyertainya. Disebut juga dengan Idiom. Terakhir adanya unsur gaya bahasa (*al-*

[77] Muhammad Abd al-Rahman al-Syâ'yi', *Mu'jam al-Mustalahât 'Ulûm al-Qur'an*, (Su'udiyyah: Dâr al-Tadmurayyah, 2012), hal. 88

Uslûb), yaitu, perbedaan unsur gaya bahasa (*uslûb*) yang berbeda dalam wacana dapat memberi arti lain.[78]

2) *Siyâq al-Mauqif aw Siyâq al-hâl*.

Poin ini mencari keterkaitan dan hubungannya melalui *Zamaniyyah* (situasi) dan *Makaniyyah* (kondisi). Item ini hendak menawarkan pembacaan sosio-kultural yang melekat pada suatu teks. Item-item yang ada suatu kalimat (bahasa) bukan sekedar susunan beberapa kata. Lebih dari itu, unit-unit intra-lingual juga berhubungan dengan hal-hal lain di luar kebahasaan (ekstra-lingual). Ada unsur-unsur di luar bahasa juga memberi andil besar dalam memahami makna. Misalnya, unsur kepribadian penutur, pribadi pendengar, hubungan antar kedua pihak, situasi dan kondisi pada saat ungkapan.

3) *Siyâq al-Tarikhî*.

Memahami suatu nash diperlukan analisis historis terdahulu. Poin ini mirip dengan *Asbâb al-Nuzûl* yang terlebih dahulu berkembang dalam *Ulum Al-Qur'an*.

4) *al-Siyâq al-Saqâfî wa al-Ijtimâ'i*.

Yaitu situasi sosial atau budaya pada saat ungkapan bahasa terjadi. Makna sebuah ungkapan dapat berubah karena perbedaan aspek sosial atau budaya.

5) *al-Siyâq al-'Atifî*.

Konteks emosional merupakan batasan terhadap tingkatan kekuatan dan kelemahan dalam perasaan, yang merupakan penguat atau penetral. Seperti lafadz *akraha-yukrihu* tidak sama dengan kata *yubghidu*, meskipun keduanya berkaitan dalam makna aslinya. [79]

Melalui definisi yang telah dijelaskan sebelumnya, *siyâq* memiliki kontribusi yang sangat penting dalam menentukan makna. *Siyâq* tidak hanya memperhatikan kata dan kalimat saja, tetapi juga teks tertulis dan pembicaraan secara keseluruhan lewat hubungan antara kosakata-kosakata dalam suatu konteks. Begitu juga dalam al-Qur'an, bahwa redaksi ayat perkata maupun sesama ayat, baik sebelum dan sesudahnya. Itu semua memiliki hubungan satu sama lain. Hal ini dijadikan konteks untuk memahami tujuan *nash*.[80] Menurut al-Jurjânî menyatakan bahwa kata-kata tunggal (*al-alfâẓ al-mufradah*) tidak dibuat untuk diketahui maknanya secara mandiri (terlepas dari konteks), tetapi kata-kata tersebut

---

[78] Taufiqurrahman, *Leksikologi Bahasa Arab*, (Malang: UIN Maliki), hal. 34-38

[79] Alî Hamîd Khudayyar*, Dilâlah al-Siyâq fî al-Nash Al-Qur'ân*, (The Arab Academy in Denmark, 2014), hal. 43-49

[80] Inilah titik temu antara *siyâq* dan *asbâb al-nuzul* pada aspek konteks historis. Keduanya memiliki kesamaan dalam menentukan tujuan dari suatu *nash* berdasarkan setelah penelusuran suatu konteks historis pada *nash*, Alî Hamîd Khudayyar*, Dilâlah al-Siyâq fî al-Nash Al-Qur'ân*, (The Arab Academy in Denmark, 2014), hal, 65

tujuannya untuk disusun dan dirangkai satu sama lainnya sehingga dapat diketahui apa yang dimaksud.[81]

Sebagai contoh makna term kafir dalam al-Qur'an. Nantinya akan dibahas juga pada bab setelahnya untuk mengetahui objek sasaran dari larangan nikah beda agama. Dalam al-Qur'an, kata kafir disebut sebanyak 524 kali yang tersebar dalam 73 surat dari 114 surat yang memiliki heterogenitas maknanya. Format kata yang digunakan juga cuku beragam, dari bentuk *fi'il madhi* (kata kerja lampau) ditemukan sebanyak 231 kali pengulangan, kemudian dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja sekarang dan akan datang) sebanyak 68 kali pengulangan dan dalam bentuk *fi'il amr* (kata kerja perintah) berjumlah 3 kali pengulangan. Dalam bentuk lain, seperti *isim masdar* sejumlah 64 kali pengulangan, *ism fa'il* sebanyak 157 kali pengulanagan dan terakhir dalam bentuk ism *tafdhîl* dengan satu pengulangan.[82]

Secara etimologi, *kafir* bermakna menutupi, seperti malam yang disebut kafir karenagelapnya menutupi segala sesuatu.[83] Sebagaimana Imam Nawawi yang mengutip pendapat Abû Manshûr dalam kitab *Syarh Alfâdz al-Mukhtashar Ashl al-Kufr al-Taghtiyyah wa al-Sutr,* mengartikan term *kufr* dengan *al-lail* (malam) yang bisa menutupi sesuatu dengan kegelapangannya, makna kolerasinya, *kufr* adalah menutupi kenikmatan Allah atau tidak mensyukurinya.[84] Selain itu, *kufr* juga dimakna dengan

هُوَ مَا يُضَادُّ الإِيْمَانَ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَالإِعْتِقَادَاتِ

yaitu antonim dari Iman, baik dari ucapan, perbuatan dan keyakinan.[85]

Menurut Toshihiko Izutsu, term *kafara* dalam konteks teologi bermakna tidak bersyukur atas nikmat yang Allah berikan sesuai dengan QS. Ibrâhim/14:7.[86]

---

[81] al-Jurjânî, *Dalâ'il al-I'jaz*, (Bairut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 1995), hal. 391

[82]Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân Al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr,1981), hal. 605

[83] al-Râghib al-Asfahânî, *Al-Mufradât fî Gharîbi Al-Qur'ân* (Maktabatu Nazar Musthofa Al-Baz, 2009), hal. 599

[84] Abû Zakariya Muhyiddîn Yahya b. Syarîf al-Nawawî, *Tahdzîb al-Asmâ' wa al-Lughât,* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, t.th), jilid 4, hal. 116

[85] Iman memiliki makna *'ibârah 'an tashdîq al-qalb haqîqah,* yaitu, sebuah frase yang menyakininya di dalam hati secara pasti. Menyakininya tidak hanya sebatas penamaan saja melainkan seorang mukallaf harus mengimplementasikannya sekurang-kurang nya harus menyakini dengan syahadatain (dua kalimat persaksian). Menyatakan dengan hati dan diperkuatkan dengan *Iqrâr* lisan. Lihat Sultân al-Ulama al-'Izzu b. 'Abd al-Salâm al-Sulaimanî, *Ma'na al-Imân Wa al-Islâm aw Farq Baina al-Imân wa al-Islâm,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 9-10

[86] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan Dan Manusia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal. 14–15

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ

"Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih".

Izutsu dengan semantiknya, ia memahami kata *kafir* dengan kata-kata kuncilainnya seperti *fasiq, zhulm*, *fajr*, *isyraq*, *nifaq* dan *iman*. Hipotesi yang dihasilkan dari semantiknya, term *kafir* adalah salah satu konsep etis keagamaan yang akhirnya disimpulkan menjadi lima konsep dalam al-Qur'an yaitu: (1) ditinjau dari ilmu bahasa arti dasar kata *kafara* adalah menyembunyikan. Term *kafara* juga diartikan dengan menutupi, (2) Al-Qur'an memberikan penekanan, bahwa manusia akan disebut kafir jika bersikap tidak bersyukur dan tidak berterima kasih atas nikmat yang Allah berikan. (3) sikap menentang dan tidak berterima kasih akan karunia Allah SWT. Diungkapkan dengan cara yang sangat radikal yakni dengan *takdzib* atau menciptakan kebohongan terhadap Allah, para Nabi, dan wahyu yang diturunkan-Nya. (4) term kufur merupakan antonim dari term iman (percaya). (5) Sebagai kata yang menolak anugerah Tuhan atas keimanan dan kenikmatan, perilaku dan sikap kufr diwujudkan dengan cara khusus seperti kecongkakan, kesombongan, kepongahan (*istakbara* dan *istaghni*). Sikap ini merupakan lawan kata yang tepat dan bertentangan langsung dengan gagasan *taqwa* sebagai unsur pokok dalam agama Islam.[87]

Dari kasus ini, dimensi *siyâq* baik pada aspek kebahasaan dan konteks menjadi instrumen penting. Sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Zarkasyî, bahwa perhatian seorang mufasir harus ditujukan pada konteks susunan kalimat meskipun tidak sesuai dengan makna leksikalnya.[88] Sejalan dengan al-Syatibî, bahwa memahami suatu teks harus secara holistik. Tidak mengabaikan salah satu teks yang lain baik awal dan akhir teks, sebab satu surah meskipun memiliki aneka susunan kalimat atau ayat, namun ia berkaitan satu dengan yang lain. Dengan begitu, seseorang dapat memahami maksud dari teks tersebut, bila itu tidak dilakukan maka tidak akan bisa sampai kepada tujuan yang dimaksud pada teks tersebut.[89]

---

[87] Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Qur'an,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hal. 187–89

[88] al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), jilid 1, hal. 137.

[89] Ini merupakan terjemahan bebas yang langsung dikaitkan dengan ayat al-Qur'an agar bmudah dipahami. Bahwa yang dimaksud teks adalah ayat al-Qur'an. Dengan demikian, penggunaan *siyâq* dijadikan sebagai instrumen untuk memahami ayat dengan menelusuri antara ayat sebelumnya dan sesudahnya. Hal seperti ini bisa mencapai pemahaman tujuan suatu ayat. Lihat, al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, (Cairo: Dâr Ibnu 'Affān, 1997), jilid 4, hal. 266

Kasus lain, dalam al-Qur'an term *kafir* disandingkan dengan term *muwâlah* (loyalitas) memiliki maksud berbeda-beda. Kata *muwâlah* memiliki akar kata dari *Waliya* (وَلِيَ). Menurut Ibn Faris, kata tersebut memiliki makna *qurb* yaitu sesuatu hal yang menunjuki makna dekat selain itu, kata *waliya* memiliki makna *wa kullun man waliya amra akhari fahuwa waliyyuhu,* yaitu seseorang yang mengatur dan mengurus urusan orang lain atau biasa disebut sebagai pemimpin.[90]

Imam Nawawî juga memaknai kata *Waliya* dengan 16 makna yang semuanya memiliki makna akar yaitu *qurb.*[91] Melalui referensi tersebut, term *Muwâlah* berasal dari kata *Waliyyun*, yang memiliki banyak makna. Semua makna bisa saja berubah dengan keadaan konteksnya atau intrakalimat yang menunjukan keadaan yang diinginkan. Dari semua makna berpusat kepada makna *al-Qurb* yaitu dekat.[92]

Dari hasil penelusuran makna *auliya'* dalam al-Qur'an, ditemukan makna yang beragam, di antaranya: dimaknai dengan teman dekat berdasarkan QS. Alî Imran/3: 28.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

"Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali(mu)."

Melalui *nazhariyyah siyâq al-tarikhî,* ditemukan transmisi yang dibawa oleh Ibn 'Abbâs bahwa sekelompok orang yahudi; al-Hajjâj b. 'Amr, Ibn Abî al-Huqaiq dan Qais b. Zaid, mereka ingin membentuk diplomasi hubungan rahasia dengan sebagian orang Anshar, agar mereka mau berpaling dari agama Islam.

Namun, Rif'ah b. Munzîr, Abdullah b. Jubair dan Sa'ad b. Khaisamah mencegah mereka mendekati orang-orang Yahudi tersebut. Justru kalangan Ansar tetap saja mengadakan hubungan rahasia dengan mereka, maka turunlah ayat ini.[93] Dari konteks ayat ini, kaum Muslim dilarang

---

[90]Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ Abû al-Husain, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid 6, hal. 141

[91] Di antaranya: *al-rabbu, al-mâlik, al-mun'im, al-mu'tiq, al-mu'taq, al-nâsir, al-muhib, al-tâbi', al-jâr, ibn al-'ammi, al-halîf, al-a'qîd, al-shir, al-'abd, al-mun'am 'alaih*.

[92] Abû Zakariya Muhyiidin Yahya b. Syarîf al-Nawawî, *Tahdzîb al-Asmâ' wa al-Lughât,* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, t.th), jilid 4, hal. 196

[93] Muhammad Fakhruddîn al-Râzî, *al-Tasîr al-Kabîr Mafâtih al-Ghaib,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), jilid 8, hal. 11

menjadikan orang kafir sebagai kawan akrab, sebab bisa merugikan mereka, baik dalam urusan agama maupun dalam kepentingan umat.

Selain dimaknai teman dekat, Auliya juga diartikan sebagai makna penolong berdasarkan QS. al-Nisâ'/4: 89.

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

"Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir sebagaimana mereka telah menjadi kafir, lalu kamu menjadi sama (dengan mereka). Maka janganlah kamu jadikan di antara mereka penolong-penolong(mu), hingga mereka berhijrah pada jalan Allah. Maka jika mereka berpaling, tawan dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung, dan jangan (pula) menjadi penolong".

Ayat ini memberikan informasi, sifat-sifat orang munafik yang oleh sebagian kaum muslimin ketika itu dibela dan hendak diberi petunjuk, serta diharapkan bantuan mereka untuk memperkuat kaum Muslimin. Ketika itu mereka keluar dari Madinah, karena sudah keluar dari agama Islam. Ayat ini menggunakan makna penolong terhadap orang muslim yang kemudian menjadi munafik.[94] Dan masih banyak lagi pemaknaan yang berbeda. Penggunaan *nadzariyyah siyâq* menjadi variable tersendiri untuk menganalisis lebih mendalam tentang term *muwâlah* atau *Waliya* dalam al-Qur'an.

Kembali lagi pada pembahasan dimensi *siyâq.* Berdasarkan penelusuran definisi juga, klasifikasi kajian dari *nazhariyyah siyâq*, ada beberapa akumulasi instrumen yang digunakan dalam studi al-Qur'an, di antaranya *munâsabah* dan *asbâb al-nuzûl,* Ilmu *munasabah,* beberapa ulama mengartikannya dengan perhubungan, pertalian, pertautan, persesuaian, kecocokan dan kepantasan.[95] Term ini juga sinonimitas dari

---

[94] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyah, 1419H), jilid 4, hal. 189.

[95] Secara termonologis, munasabah dipahami dengan

و المراد بالمناسبة هنا وجه الإرتباط بين الجملة و الجملة في الأية الواحدة أو بين الأية و الأيات المتعددة أو بين السورة و السورة

Yaitu aspek keterikatan antara jumlah ayat dengan ayat, satu ayat dengan beberapa ayat, atau surah dengan surah yang lainnya. Definisi ini berangkat dengan pengertian yang sama dengan etimologis bahwa adanya keterkaitan dan kolerasi antara satu ayat dengan yang lain. Lihat, Mannâ' al-Qattân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 97

kata *al-muqârabah* yaitu kedekatan.[96] Untuk instrumen *asbâb al-nuzûl* akan dibahas pada sub bab selanjutnya.

Kehadiran *ilmu munasabah* juga menyisakan perdebatan akademik. Sebagian kalangan menyatakan bahwa kehadiran *munasabah* adalah hasil dari adanya hubungan erat antara surat dengan surat dan antara ayat dengan ayat. Kasus inilah yang kemudian menjadi penting untuk menggunakan Ilmu *munâsabah*.[97] Bagi kelompok yang bersebrangan, beargumentasi tidak perlu adanya *munâsabah*, sebab al-Qur'an diturunkan dan diberi hikmah secara *tawqîfî*. Selain itu, *munâsabah* tidak penting karena setiap kalimat memiliki *munâsabah* bila diucapkan dalam konteks yang sama. Al-Qur'an diturunkan dalam berbagai konteks, sehingga tidak memiliki *munâsabah*.[98]

Perdebatan di atas akan selalu muncul, apakah *munâsabah* itu bersifat *tauqifî* atau *ijtihâdî* (*legal reasoning*). Perdebatan tersebut sampai saat ini masih akan terus dipertanyakan jawabannya. Hal yang terpenting adalah berdasarkan asas *maqâshidî* holistik, maka instrumen itu dipergunakaan untuk menelusuri makna yang bisa dihasilkan untuk maslahat. Perlu untuk diinformasikan bagaimana langkah yang harus dilakukan seorang peneliti untuk menggunakan ilmu tersebut.

Ada empat langkah pengunaan *munâsabah,* di antaranya:

a) yaitu melihat tema sentral dari surat tertentu.
b) melihat premis-premis yang mendukung tema sentral. Ketiga,
c) mengadakan kategorisasi terhadap premis itu berdasarkan jauh dan dekatnya kepada tujuan. Keempat,
d) melihat kalimat-kalimat atau pernyataan yang saling mendukung dalam premis itu.[99] Dari keempat langkah ini mengarah kepada dua pembahasan yang akan diuji, yaitu *munâsabah* antar ayat dan surah.

Al-Qattân juga memformat tiga tahapan dalam mengindentifikasi *munâsabah*. (1) *munâsabah* terletak pada perhatiannya terhadap keadaan lawan bicara. (2) terkadang *munâsabah* terjadi antara satu surat dengan surat yang lain. (3) terjadi pula antara awal surat dengan akhir surat.[100]

---

[96] al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr: tt.h), jilid 2, hal. 108.

[97] al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, jilid I, hal. 348. al-Suyûtî, *Asrâr Tartîb al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-I'tisâm, t,th.), hal. 108

[98] Al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 37, al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 108

[99] Langkah ini telah diaktualisasikan oleh beberapa ulama dalam karyanya, salah satunya al-Biqâ'î dalam karyanya *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*. Lihat, 'Abd al-Qadîr Ahmad Ata', *Muqaddimah al-Suyûtî*: *Asrâr Tartîb al-Qur'ân,* (Kairo: Dâr al-I'tisâm, 1978), hal. 4.

[100] Mannâ' al-Qattân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 98-99

Dari penjelasan ini juga, *munâsabah* secara tidak langsung memiliki indipendensi yang tidak memerlukan *asbâb al-nuzûl*. Padahal kedua disiplin ilmu tersebut saling dipergunakan untuk menghasilkan satu tujuan. Untuk mengungkap *munâsabah* di beberapa ayat dibutuhkan pengetahuan tentang *asbâb al-nuzul*. sebagaimana Manna al-Qattân memposisikan pembahasan *munâsabah* dalam kajian *asbâb al-nuzûl*.[101]

Menariknya Abû Zayd yang mengkomparatif antara *munâsabah* yang dengan *asbâb al-nuzûl*. Menurutnya, *scope* dari *asbâb al-nuzûl* berkaitan dengan kronologis-historis, sedangkan *munâsabah scope* kajiannya adalah melacak pertautan dan kolerasi antara ayat dan surat menurut urutan teks. Abû Zayd menjelaskan:

> "Jika ilmu *asbâb al-nuzûl* mengaitkan satu ayat atau sejumlah aysat dengan konteks sejarahnya, maka kajian *munâsabah* bukan lagi mengkaji pada aspek kronologis-historis setiap teks, tetapi aspek pertautan dan kolerasi antar ayat dan surat menurut urutan teks, yaitu yang disebut dengan "urutan bacaan" sebagai lawan dari "urutan turunnya".[102]

Abû Zayd juga menulis satu bab khusus yang diberi judul *al-munâsabah baina al-âyât wa al-suwar*. Kajian ini tidak ada *novelty* akademik, ia hanya mengelaborasi mendalam yang sudah dikaji oleh ulama sebelumnya yaitu al-Zarkasyî dalam karyanya *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Ada catatan penting dari Abû Zayd tentang *munâsabah* antar ayat dan surat, bahwa teks merupakan kesatuan struktural yang bagiannya saling berkaitan. Selain itu, ia menegaskan, bahwa mengaitkan antarayat dan surat itu adalah tugas mufasir dan mempunyai peranan penting dalam menangkap maksud teks. Bahkan menurut Yusuf al-Qaradhawi, *ilmu munâsabah* merapuakan pendekatan yang perlu digunakan. Menruutnya bila *asbâb al-nuzûl* kontradiksi dengan *siyaq* kalimat atau ayat, maka riwayat *asbâb al- nuzûl* tidak diperlukan.[103]

Tabel. 4.1. Perbedaan Munasabah dan *Asbâb al-Nuzûl*

Perbedan kedua disiplin ilmu	
Munâsabah	*Asbâb al-Nuzûl*
Aspek *siyaq al-dakhili*	*Siyâq al-khariji*
diketahui melalui *dirayah*	diketahui melalui *riwayah*

[101] Mannâ' al-Qattân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 75-99

[102] Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân,* (Kairo: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al'Arabiyyah, 1992), hal. 159

[103] Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Qur'ân al-'Azîm,* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006), hal. 238

Digunkaan untuk ayat-ayat yang tidak ditemukan *Asbab al-nuzûl*-nya,	untuk ayat-ayat yang terdapat padanya peristiwa atau pertanyaan yang berhubungan dengan ayat-ayat yang diturunkan
bermanfaat untuk mengetahui hubungan antar ayat atau surat dalam Al-Quran	untuk mengetahui hubungan antara ayat-ayat dan peristiwa-peristiwa.

Sumber: Olahan Peneliti, 2024

Dari tabel ini, keduanya memiliki peran masing-masing, saling melengkapi untuk menghasilkan suatu pemahaman makna. *Munâsabah* juga akan digunakan dalam menentukan makna pada kajian ini, sebagai bagian dari instrumen sistem multidimensional dan memperkuat asas dari konsiliasi.

c. Dimensi *Asbâb al-Nuzûl* (Pembacaan Historis).

Penelusuran historis—*dikenal dengan istilah Asbâb al-Nuzûl*— adalah bagian instrumen untuk memahami teks al-Qur'an, bagaimana konteks ayat itu turun. Sebab, al-Qur'an itu turun sesuai dengan konstruksi nalar masyarakat ketika itu yaitu Nabi Muhammad beserta bangsa Arab. Sama seperti masyarakat lain di luar Arab, mereka komunitas yang memiliki budaya, iklim spiritual, tradisi, dan seterusnya.[104]

Selain dibantu kajian linguistik terhadap teks al-Qur'an, masih diperlukan analisis lain dalam menemukan makna awal al-Qur'an, yaitu analisis menggunakan *asbâb al-nuzûl*.[105] Pendekatan ini penting sebagaimana banyak ditegaskan oleh para ulama terdahulu. Seperti Al-Wahidi dan Ibn Taimiyyah mengafirmasikan demikian, bahwa pengetahuan sebab turunnya ayat melahirkan pengetahuan terhadap akibat (*musabab*) yang ditimbulkan oleh sebab-sebab tersebut.[106]

Asbâb al-nuzûl mempunyai peranan yang penting dalam menerjemahkan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara baik.[107]

---

[104] Menurut Aksin, studi *asbâb al-Nuzûl* adalah instrument untuk membaca sebab peristiwa-peristiwa tertentu yang lahir dari realitas sosial tertentu secara determinan, memiliki hubungan era tantara hubungan *asbâb al-nuzûl* dengan realitas Makkah dan Madinah. Aksin Wijaya*, Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Jakarta: Penerbit Mizan, 2016), hal. 116

[105] Amin Al-Khuli, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Bina Media, 2005), hal. 71-76

[106] Subhi al-Sâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr 'Ilm li Malayin, 1972), hal. 130

[107] Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, (Kairo: Maktabah al-Imân, 1996), hal. 9-10. Ibnu Khalîfah 'Ulyawy, *Jâmi' al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl,* (Kairo: Al-Buhûth,t.th), hal. 7-8.

Kepentingan pembacaan historis tersebut menjadi bagian dalam prinsip penafsiran, sebagaimana Tayyîb al-Tizinî, bahwa prinsip dalam menafsirkan al-Qur'an adalah keselarasan dengan sebab turunnya ayat. Dengan demikian, penafsiran harus diawali dengan melihat sisi historisnya. Bagaimanapun, penafsiran seharusnya terikat dengan konteks yang terjadi, bukan pada teks-teks riwayat.[108]

Pendekatan ini merupakan disiplin ilmu yang mempelajari tentang peristiwa, kondisi, atau keadaan yang menyebabkan ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan.[109] Al-Syâtibî mengatakan bahwa mengetahui *asbâb al-nûzûl* (*historical*) adalah wajib bagi orang yang ingin mengetahui makna Al-Qur'ân. Artinya mengetahui sebab berarti mengetahui *muqtadâ al-hâl*. Mengabaikan *asbâb al-nûzûl*, akan berimplikasi pada pemaknaan subyektif dan keluar dari apa yang menjadi pesan dan maksud ayat-ayat al-Qur'an.[110]

Namun seringkali terjadi gesekan, misalnya penggunaan transmisi dari *asbab al-nuzûl* dalam proses penafsiran yang dihadapkan pelbagai versi riwayat. Hal ini bisa memicu kontradiksi antar riwayat. Selain itu ada anggapan sebagain ulama mengenai *asbab al-nuzûl* yang dinilai sebagai imajinatif belaka. Problem ini kemudian para ulama modern-kontemporer kadang mengabaikan dan meninggalkan *asbab al-nuzul* dalam memahami ayat.

Selain itu, dalam *istinbath al-hukm* tidak jarang muncul anggapan bahwa menimbulkan rigiditas dan partikularitas hukum, karena pemahaman seorang mufassir hanya tertuju kepada kasus-kasus tertentu dari *asbab al-nuzul* yang sifatnya parsial dan bukan pemahaman terhadap realitas global universal atas situasi dan kondisi sosial yang terjadi saat kemunculan suatu ayat.[111]

Pemikiran tentang pembacaan historis pada teks al-Qur'an, banyak diikuti oleh tokoh kontemporer Islam, seperti Nasr Hamid Abû Zaid, Muhammad Arkoun, dan Hasan Hanafi. Meskipun tradisi ata kesadaran untuk pembacaab historis secara kritis diawali oleh tokoh orientalis seperti Roger Garaudy, Ignaz Goldziher, dan lainnya. Lihat, Tayyîb al-Tizînî, *al-Islâm wa al-'Asr: Tahdîyât wa Âfât*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 104. Roger Garaudy *al-Ushuliyât al-Mu'asirah Asbabuhâ wa Mazahairihâ*, terj. Khalil Ahmad Khâlil, (Dâr 'Am Aifain), hal. 109

[109] Hasan Hanafî, *Humûm al-Fikr wa al-Watanî* (Cairo: Dâr Qubâ, t.th), Jilid. 1, hal. 22.

[110] al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqât fî ushûl al-Syarî'ah,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah: t.th.), jilid 2, hal. 258

[111] Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas, tentang Transformasi lntelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), hal. 19.

Seperti komentar Muhammad Sahrur, bahwa al-Qur'an tidak mempunyai *asbâb al-nuzûl*.[112] Argumen ini berdasarkan QS. al-Burûj/85:21-22 dan QS. al-Baqarah/2:185.

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (٢٢)

"Bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al Quran yang mulia (21) yang (tersimpan) dalam Lauh Mahfuzh (22)". (QS. al-Burûj/85:21-22)

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur". (QS. Al-Baqarah/2: 185)

Namun, komentar Sahrur kurang tepat sasaran, sebab bertentangan dengan QS. Al-Furqan/25: 32

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

"Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al Quran itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar)".

Ayat ini menyatakan al-Qur'an diturunkan berangsur-angsur untuk memperkokoh hati manusia. Argumen Sahrur didukung Gabriel Said

[112]Bagi Syahrur, ayat-ayat yang berlaku *asbâb al-nuzul* hanya pada hukum dan *tafsîl al-kitâb* (ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât*). Pendapat Syahrur ini memiliki prinsip fundamental terkait pemaknaan tentang Al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan satu kali waktu pada bulan Ramadlan. Lihat, Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âsirah*, (Lebanon: Syirkât al-Matbû'at, 2000), hal. 93.

Reynolds yang menyatakan bahwa *asbâb al-nuzûl* tidak penting dalam memahami al-Qur'an.[113]

Nashr Hamid Abû Zaid menilai bahwa pendapat Syahrur tentang al-Qur'an adalah sebuah teks tanpa konteks apapun. Al-Qur'an adalah teks yang berdiri independen tanpa ada keterkaitan dengan sejarah ataupun masyarakat yang menjadi tujuan pewahyuan. Nabi hanyalah seorang penerima, dia tidak memiliki peran selain menerima dan menyampaikan. Perannya hanya terbatas pada cara yang dijalaninya dalam kehidupan sebagai contoh pertama, atau sebagai variasi pertama dari beragam variasi perwujudan al-Qur'ân lainnya. Teks ilahi yang independen secara mutlak semacam ini menentukan aturan penafsirannya hanya didasarkan pada struktur linguistik.[114]

Di buku karyanya yang lain, Syahrûr mengajak kepada umat Islam untuk menjauhkan *asbâb al-nûzûl*. Dia menganggap bahwa konsep tersebut cacat terbesar dalam Sejarah *Ulûm al-Qur'ân*. Menurut Syahrur, *asbâb al-nûzûl*, hanya menjelaskan sejarah bentuk penafsiran atau pemahaman pada abad ketujuh dan proses interaksi manusia dengan ayat-ayat al-Qur'an saat itu. Sedangkan saat ini, pemahaman atau penafsiran itu sudah tidak diperlukan lagi, karena makna al-Qur'an itu eksis pada dirinya sendiri, sehingga ia tidak terikat pada proses perjalanan sejarah.[115]

Argumen Sahrur dan Said Reynold perlu dikritik, bahwa *asbab al-nuzûl* tidak bisa dijadikan legalitas hukum tetapi sebagai proses memahamai teks. Sebab, memahami ayat al-Qur'an secara literal dan mengabaikan konteks sosial—*baik konteks sosial ayat itu turun (asbâb al-nuzûl*) maupun konteks sosial saat ini— dimana ayat itu ditafsirkan. Mengabaikan kedua konteks sama saja mencederai tujuan dan maksud makna ayat al-Qur'an tersebut.

Penelaian Nasr Hamid Abû Zaid kepada Sahrur, tidak terlepas dari anggapannya bahwa dominasi ayat al-Qur'an yang diturunkan berdasarkan sebab peristiwa, ia menyebutnya dengan istilah *tanzîl* dan *ta'wîl*. Pandangan Nasr Hamid juga menyalahi mayoritas ulama bahwa tidak semua ayat al-Qur'an memiliki *asbâb al-nuzûl*. Menurut Nasr melalui pendekatan *tanzîl*-nya, ia berasumsi bahwa *asbâb al-nuzûl* mendominasi penuruan al-Qur'an. Serta keterikatan dengan sejaraah yang begitu kuat menjadikan al-Qur'an turun berdasarkan atar peristiwa atau

---

[113] Muhammad Sahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*, hal. 92-98. Gabriel Said Reynolds, ʻLe problème de la chronologie du Coran, *Arabica*, T. 58, Fasc. 6 (2011), 477-502, jstor.24-01-14, 16.30.

[114] Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-nash: Dirâsah fi 'ulûm al-Qurân,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1994).

[115] Muhammad Syahrûr, *Nahw Usûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmi*, (Damaskus: al-Ahâlî lil Tabâ'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzî', 2000), hal. 93-94.

situasi yang terjadi. Lanjutannya, ia memberikan *claim* bahwa wahyu tidak akan turun kecuali dengan *asbâb al-nuzûl*.[116]

Pandangan Nasr kemudian dikritik kembali oleh Muhammad Immarah. Menurutnya, pengakuan bahwa dominasi ayat al-Qur'an yang diturunkan berdasarkan peristiwa telah menyalahi penelitian ilmiah. Hampir seluruh kitab yang membahas tema tersebut telah mengakumulasi data ayat-ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl* hanya berjumlah tidak lebih dari 15% dari keseluruhan ayat yang berjumlah 6.236. Immarah juga mengatakan bahwa logika yang dikonstruksi oleh Nasr Hamid adalah logika cacat. Data yang tidak mencapai jumlah yang disebutkan dijadikan pondasi dalam menimbang al-Qur'an sebagai produk yang lahir dari realitas kultur dan pola budaya.[117]

Dualisme pandangan terkait aksentuansi *asbâb al-nuzûl ini*, Roem Rowi ingin meninjau kembali tentang signifikansi *asbâb an-nuzûl* dalam Studi al-Qur'an dengan dua pendekatan. Pendekatan pertama. melakukan kuantifikasi jumlah surah dan ayat yang memiliki asbāb an-nuzūl, beserta hadis-hadisnya. Dalam proses kuantifikasi tersebut, Roem Rowi menggunakan tiga sumber kitab *asbâb an-nuzûl*, yaitu: (1) karya al-Wâhidî (w. 468 H/1076 M) yang berjudul *Asbâb al-Nuzûl,*[118] (2) karya al-Suyûtî (w. 911 H/1505 M) dengan judul *Lubâb aL-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl,* dan (3) karya Muqbil b. Hadi al-Wadi'î (w. 1442 H/2001 M) dengan judul *Al-Shahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl*.

Hasil proses analisis tersebut, Roem Rowi menyimpulkan beberapa poin berikut: *pertama,* tidak semua ayat al-Qur'an mempunyai instrument *Asbâb al-Nuzûl*. Dari total 6.234 ayat, yang mempunyai *Asbâb al-Nuzûl* berjumlah 715 ayat/11,46% (al-Wahidi), 711 ayat/11,40% (al-Suyuthi), dan 333 ayat/5,34% (al-Wadi'i). *Kedua,* dari 114 surat, jumlah surat yang memiliki *Asbâb al-Nuzûl* pada ayat-ayatnya, berjumlah 82 surat/71,90% (al-Wahidî), 103 surat/90,35% (al-Suyutî), dan 55 surat/48,24% (al-Wadi'i). *ketiga,* Jumlah hadis yang memuat peristiwa *Asbâb al-Nuzûl* dari tiga kitab tersebut berjumlah sebanyak 885 hadis (al-Wahidi), 994 hadis (al-Suyutî), dan kira-kira 330-an lebih hadis (al-Wadi'i).

---

[116] Nasr Hamid Abû Zaid, *Mafhûm al-Nas*, (al-Maghrib: al-Dâr al-Baidhâ', 2014), hal. 109

[117] Muhammad 'Immârah, *al-Tafsîr al-Marksî li al-Islâm*, (Mesir: Dâr al-Syurûq, 1996), hal. 77-78

[118] W. Montgomery Watt berpandangan bahwa kitab al-Wâhidi memiliki banyak cacat, tidak lengkap dan tidak konsisten. Bahkan hanya memuat riwayat-riwayat yang menceritakan peristiwa-peristiwa yang tanggal kejadiannya tidak diketahui. Sepertinya Watt dalam hal ini mengadopsi pandangan al-Suyûti. Lihat, W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Skotlandia: Edinburgh University Press, 1970) hal. 95

Keterangan data kuantitatif ini, Roem Rowi berpendapat pengetahuan akan *Asbâb al-Nuzûl* bukanlah absolut. Instrument ini hanya ditemukan di beberapa ayat, sehingga penggunaanya hanya terbatas. Pendekatan kedua, Roem Rowi menganalisis berapa banyak jumlah akumulasi ayat yang lebih dari satu, tetapi *sabab al-nuzûl* hanya satu, atau dikenal dengan istilah تعدد النازل و السبب الواحد melalui tiga kitab *asbâb al-nuzûl* yang dijadikan objek kajian.

Berdasarkan hasil analisis tersebut, Roem Rowi menyebut jumlah *ta'addud al-nazil wa al-sabab wahid*, banyak ditemukan dalam karya al-Suyûṭî, kemudian disusul dalam karya al-Wâhîdî, dan al-Wadi'î. Hipotesa Roem Rowi, jumlah ayat-ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl* yang telah disampaikan sebelumnya masih bisa menyusut, karena beberapa di antaranya memiki *asbâb al-nuzûl* yang sama.[119]

Indikasi ini berimplikasi kepada proses penafsiran, bahwa memahami ayat perlu dengan fondasi keumuman teks (*al-'ibrah bi 'umûm al-lafdz lâ bi khuṣûs al-sabab*). Hal ini juga yang menjadi konsesus ulama tafsir, ketika berhadapan dengan situasi teks ayat yang tidak memiliki rekam historis.

Paradigma Roem ingin mempertegaskan bahawa instrument historis *nash* membutuhkan kepastian sumber. Kejanggalan yang sering terjadi adalah sikap generalisir ayat dengan kesimpulan konteks yang sama. Bahasa yang digunakan Roem adalah tidak semua Riwayat yang termuat dalam kitab-kitab *asbâb al-nuzûl* benar-benar menunjukkan latar belakang turunnya ayat. Ia memberikan alasan, bahwa riwayat yang dinilai *sarih* (jelas) memiliki identifikasi menggunakan kode teks seperti *hadzihi al-ayah* (sebab turunnya ayat ini adalah), atau *fa' ta'qibiyyah*.

Dua formasi argumen yang dibagun Roem, ditemukan hipotesis bahwa tidak semua ayat al-Qur'an memiliki rekam historis (*asbâb al-nuzûl*). Ini juga berdampak kepada penggunaan kajian histrois dalam metode tematik. Kajian tafsir tematik tidak semuanya menerapkan kajian sebab nuzul. Pilihannya, kajian tematik masih memerlukan pendekatan lain yang komprehensip, termasuk di dalamnya adalah memperhatikan aspek tertib *nuzûl* maupun aspek kronologisnya.

Pembacaan kronologis (*asbâb al-nuzûl*) dapat membantu untuk memahami apa yang kira-kira dituju oleh ayat-ayat tertentu, dan pada akhirnya menjadi bagian proses untuk mengungkap makna teks al-Qur'an. *Asbâb al-nuzûl* bukanlah sumber yang terpisah dari al-Qur'an atau konteks sosial yang direspon al-Qur'an. *Asbâb al-nuzûl* merupakan hasil dari elaborasi dari teks-teks al-Qur'an itu sendiri. Dengan demikian, fungsinya

---

[119] Roem Rowi, *Menimbang Kembali Signifikansi Asbab al-Nuzul dalam Pemahaman al-Qur'an* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2005), hal. 19

bukanlah "*historical*" melainkan "*exegetical*". Tetapi tidak benar juga, *asbâb al-nuzûl* tidak memiliki peran dalam studi al-Qur'an—*sebagaimana yang diungkapkan oleh Syahrur*—lebih tepatnya, *asbâb al-nuzûl* bukanlah satu-satunya instrument untuk memahami al-Qur'an.

Menurut Ibn 'Asyûr, *asbâb al-nuzûl* adalah disiplin ilmu yang menjamin untuk mengungkap peristiwa atau realitas-historis yang ada pada suatu ayat. Menruutnya ada beberapa urgensi penggunaan instrumen tersebut, di antaranya: (1) informasi dari *asbâb al-nuzûl* berguna untuk menjaga kemaslahatan secara umum. (2) mengetahuinya merupakan langkah terbaik untuk memahami maksud Al-Qur'an, dan mengungkapkan ambiguitas yang ditemukan pada beberapa ayat. (3) Fungsi lainnya, mengkhususkan hukum ketika ditemukan ayat yang menggunakan redaksi umum.[120]

Pembacaan kronoligis mempunyai pengaruh untuk menjelaskan suatu *nash*. Pada umumnya, format *asbâb al-nuzûl* menggunakan cerita atau kisah secara ringkas atau panjang. Format cerita ini berguna untuk mengkonsepsikan (*tasawwur*) era Islam awal, yaitu generasi Ketika ayat itu diturunkan. Hal ini berguna untuk membandingkan konsepsi suasana lingkungan saat itu untuk menghasilkan interpretasi berbasis iklim (*namâkh*) setempat.

Selain itu, pembacaan kronoligis bisa mengungkapkan situasi dan kondisi di mana ayat itu turun. Bisa jadi, *nash* yang dibaca mempunyai keterbatasan untuk diimplementasi karena situasi dan kondisi yang berbeda. Pembacaan kronoligis ini membantu mufassir dalam memahami *nash* untuk mencapai pemahaman yang dikehendaki.[121]

Hal yang terpenting adalah pembacaan kronologi membantu untuk menjelaskan kondisi target sasaran (objek *nash*), baik itu situasi psikologi, pola pikir dan sosio-politik masyarakat di saat itu. Misalnya, ayat itu turun ketika kondisi masyarakat sedang perang atau damai, aman atau takut, iman, kafir atau justru munafik. Membantu juga dalam hal kondisi sosio-politik setempat, misalnya masyarakat peradaban (*hadarah*) atau sebaliknya (*badâwah*).[122] Istilah *hadarah* dan *badâwah* diambil dari Ibn Khaldun. Konsep *hadarah* identik dengan kota, berperadaban, maju (kota), sedangkan *badâwah* identik dengan keterbelakangan, primitif.

Badawah adalah konsep masyarakat dengan *ashabiyah* yang kuat, cenderung primitif, desa dan nomaden. Isltilah *badâwah* sesungguhnya

---

[120]Tâhir Ibn 'Asyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* (Tunisia: Dâr Al-Tunisiyyah, 1984), hal. 43

[121] Khâlid Sulaimân al-Muzînî, *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, (al-Su'ûdiyyah: Dâr al-Jauziyah), hal. 20

[122] Khâlid Sulaimân al-Muzînî, *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, (al-Su'ûdiyyah: Dâr al-Jauziyah), hal. 21

dikembangkan oleh khaldun dari pengamatannya terhadap masyarakat Badui yang bersifat nomade, primitif tetapi sangat kuat solidaritasnya. Sedangkan konsep *hadarah* merupakan manisfestasi dari suatu peradaban masyarakat yang lebih kompleks, menetap, bersifat kota, solidaritas lemah tetapi berperadaban. Hal ini berguna untuk mengetahui respon *nash* terhadap sosio-politik saat itu, yang kemudian ditarik keadaan saat ini untuk menghasilkan kemaslahatan.[123]

Berdasarkan pengaruh tersebut, *asbâb al-nuzûl* mempunyai fungsi penting dalam menginterpretasi al-Qur'an. Al-Muzinî menyebutkan adanya fungsi faidah dari pembacaan kronologis ini. Fungsi pertama, pengetahuan terhadap *asbâb al-nuzûl*, mampu untuk menentukan pemahaman ayat (*fahm al-âyat*).[124]

Melalui *asbâb al-nuzûl*, menurut Ibn Daqîq al-'Aid adalah metodologi yang kuat untuk memahami maksud al-Qur'an.[125] Sejalan dengan al-Syâtibî, bahwa pembacaan kronologis adalah lebih penting ketimbang melakukan analisis linguistis berbasis teks (*ilmu ma'anî* dan *al-bayaân*). Alasannya pembacaan kronologis mampu mengungkapkan beberapa kebutuhan situasional. Misalnya, kondisi *khitab* itu sendiri, atau objek sasaran (*al-mukhâtab*) ketika ayat itu turun.[126]

Fungsi kedua, menghapuskan paradoks serta perdebatan. Menurut al-Syâtibî, ketidaktahuan tentang *asbâb al-nuzûl* bisa mendatangkan kontradikstif. Seperti kasus QS. al-Baqarah/2: 158

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

"Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau ber'umrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, maka sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri kebaikan lagi Maha Mengetahui".

Ayat ini membicarakan tentang bukit Safa dan Marwa yang Allah jadikan sebagai bagian dari manasik haji. Bagi yang hendak menunaikan ibadah haji, wajib bagi mereka untuk melakukan *sa'i* (berlari-lari kecil) di antara dua bukit sebanyak itu tujuh kali.

---

[123] Fuad Baali, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. (Pustaka Firdaus, 1989)

[124] Khâlid Sulaimân al-Muzînî, *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, (al-Su'ûdiyyah: Dâr al-Jauziyah), hal. 26

[125] Al-Suyutî, *al-Itqân*, jilid I, hal. 84. Pendapat ini juga sejalan dengan Ibn Taimyah dalam menjelaskan fungsi *abâb al-nuzûl*. Ibn Taimiyyah, *Majmû' al-Fatâwa*, jilid 13, hal. 339

[126] Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 3, hal. 259 dan 261

Al-Muzinî menuliskan kronologi dari ayat ini melalui riwayat ‘Urwah b. Al-Zubair yang menanyakan langsung kepada ‘Aisyah tentang maksud ayat tersebut. Sebelumnya, sebagian kalangan Muslim, termasuk ‘Urwah b. Al-Zubair menyangka bahwa *sa’i* itu merupakan bagian dari tradisi jahiliah. Padahal tidak demikian. *Sa’i* adalah bagian dari syiar keislaman. Melalukan *sa’i* itu tidak berdosa jika dilakuan di kawasan kedua bukit itu ketika sedang berhaji atau berumrah. Ayat ini turun juga untuk menghindari perdebatan atau paradoks yang terjadi pada diri ‘Urwah, bahwa menurutnya *sa’i* antara Safa dan Marwah tidak dihukumi wajib.[127]

d. Dimensi Konteks Sosial-Kultural.

Secara faktual, teks (*nash*) bersifat terbatas, sedangkan realitas (*waqâ’i*) terus berkembang. Hal tersebut menuntut pada sarjana Muslim, khususnya di bidang tafsir al-Qur’an, untuk melakukan penafsiran yang sesuai dengan perkembangan zaman.[128] Perlu disadari bahwa, asas implementasi teks al-Qur’an perlu dihubungkan dengan konteks sesuai zamannya, karena tidak mungkin al-Qur’an keluar dari kemaslahatan untuk manusia. Begitu juga ketika turunnya ayat untuk merespon konteks saat itu. Al-Qur’an tidak diturunkan dalam rentangan waktu dan kondisi yang hampa kultural.

Demikian pula, ekspresi pemahaman terhadap teks al-Qur’an yang diformat dalam bentuk tafsir, ia juga hasil konstruk mufasir pada masanya. Hal itu bisa terjadi perbedaan konteks di saat mufasir itu hidup dibandingkan dengan konteks saat ini. Ajakan untuk kembali kepada al-Qur’an secara eksplisit dan implisit menghendaki tafsiran-tafsiran baru yang logis dan realistis.

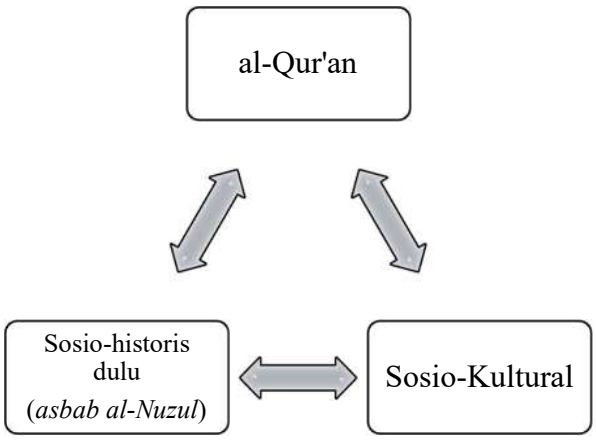
Selain menghubungkan historis teks al-Qur’an itu turun, perlu juga mendalami hubungannya dengan konteks saat ini. Sebab, pembacaan secara literal-skriptual dinilai tidak dapat mengakomodir kebutuhan masyarakat. Meskipun teks al-Qur’an telah final dan menjadi *corpus* resmi umat Islam. Dengan demikian, perlu kajian spesifik mengenai kondisi sosial masyarakat serta dikaitkan dengan konteks sosio-historis penurunan wahyu.

---

[127] Khâlid Sulaimân al-Muzînî, *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur’ân*, hal. 29-30

[128] Abdullah Saeed, *The Qur’an: Introduction,* (New York: Routledge, 2008), hal. 209.

Gambar 4.2. Proses dialektika al-Qur'an dengan Sosio-historis masyarakat



Sumber: Olahan Peneliti, 2024

Kedua konteks ini tidak bisa diabaikan, Pengabaian situasi sosial dapat mengakibatkan produk hukum yang kontra produktif dan tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hal itu, pelaku exegesis tidak cukup menggunakan kajian kebahasaan, tetapi juga perlu melakukan *contextual and historical reading*. Proses tersebut mencakup konteks historis, sosial, dan politik saat teks diturunkan.[129]

Produk tafsir seharusnya bisa menyentuh aspek sosial, baik spektrum individu maupun masyarakat dan negara. Hal ini yang sering dilakukan tokoh mufassir kontemporer yang menjadi al-Qur'an sebagai pusat perhatian untuk menyelesaikan persoalan sosial saat ini. Oleh karenanya, diperlukan dimensi sosial untuk turut membantu memenuhi produk tafsir yang berbasis kepada persoalan sosial.

Terkadang yang menjadi persoalan adalah mengabaikan dimensi universal makna atau pesan-pesan yang dapat dipertimbangkan kembali untuk diaktualisasikan untuk konteks sekarang. Pesan makna al-Qur'an memiliki dua sisi, yaitu partikular yang menyasar pada lokalitas-temporalitas pada saat ayat itu turun, selain itu makna al-Qur'an juga mempunya sisi pesan universal yang bisa ditarik pada konteks saat ini.[130]

Diskursus yang menghubungkan al-Qur'an dengan aspek sosial secara meyakinkan telah mengkristal pada dinamika relevansinya. Relevansi

[129] Abdullah Ahmed Al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990), hal. 182-187.

[130] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yohyakarta: LkiS, 2018), hal. 61

tersebut antara lain dikembangkan melalui studi progresif terhadap Al-Qur'an yang konsentrasinya berupaya menelisik celah perspektif *khasâ'is*-nya. Dari studi itu, para sarjana muslim berkeyakinan bahwa al-Qur'an mempunyai *khasâ'is* di antaranya sebagai *dustûr syâmil* (pedoman yang mencakup semua aspek), *al-takâmul* (integral), *kitâb al-insâniyyah kullihâ* (kitab yang berkaitan dengan manusia secara keseluruhan), *wafâ' bi hâjah al-basyar* (memenuhi kebutuhan manusia). Aspek sosial kemasyarakatan merupakan bagian dari aspek-aspek yang melingkupi konstruksi khaṣāiṣ Al-Quran tersebut.[131]

Disrkursus sosial pada al-Qur'an sebagai instrumen yang kuat untuk membangun kajian *maqâshidî.* Menurut Ibn 'Asyur, tujuan sosial yang dikehendaki dalam Al-Quran adalah terwujudnya *salâh* (kebaikan) dalam konteks individu, jamaah (kelompok), dan pembangunan.[132] Rasyid Ridha, juga menambahkan bahwa selain terwujudnya *maqsid salâh*, al-Qur'an menekankan tujuan yang lain yaitu *ishlâh* (perbaikan) kehidupan manusia pada level individu, jamaah dan kaumnya.[133] Konteks jamaah dalam perspektif *maqâshidî al-Qur'an* kaitan erat dengan ruang lingkup aspek sosial yang meniscayakan terjadinya interaksi dari kumpulan banyak orang.

Upaya untuk memahami al-Qur'an berdasarkan konteks-sosial adalah wujud agar al-Qur'an tetap aktual dalam kehidupan manusia. Upaya ini juga untuk mengeksplorasi makana al-Qur'an yang mungkin ulama sebelumnya menulis produk tafsir berdasarkan konteks yang mereka alami. Bila dikomparasikan, kompleksitas sosial bisa jadi berbeda dengan masa saat ini. Mahmud 'Abbas Al-Aqqad menyatakan, bahwa;

> "Seandainya para sahabat masih hidup pada masa sekarang ini, maka mereka akan menggunakan penemuan-penemuan baru, pengalaman sejarah yang baru diketahui pada saat ini untuk memahami al-Qur'an. Maka, tidaklah mustahil bahwa pemahaman mereka yang sekarang akan berbeda dengan pemahaman mereka yang terdahulu".[134]

Memahami makna sebuah ayat al-Qur'an, seseorang tidak boleh hanya terpaku semata-mata pada teks ayat, tetapi harus memperhatikan konteks

---

[131] Yûsuf al-Qarâdawî, *Kaifa Nata'âmal Ma'a Al-Qur'ân al-'Aẓîm*, (Cairo: Dâr al-Syurûq, 2000), hal. 17-123. Fahd ibn Abd. Rahman ibn Sulaiman al-Rûmî, *Khasâ'is Al-Qur'ân al-Karîm*, (Riyaḍ: Maktabah al-'Abekan, 2000), hal. 72-75.

[132] Muhammad al-Ṭâhir ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), jilid. 1, hal. 38.

[133] al-Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ, *al-Wahy al-Muhammadî*, (Beirut: Mu'assasah 'Izzuddin, 1985), hal. 191.

[134] Menurut Umar Shihab, Produk tafsir tidak harus terikat pada penafsiran ulama terdahulu, sebab situasi dihadapi masing-masing berbeda dengan situasi generasi selanjutnya. Pandangan ini merangsang intlektual untuk memahami teks al-Qur'an berdasarkan konteks-sosial yang mereka rasakan saat ini. Umar Shihab*, Kontekstualitas al Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an*, (Jakarta; Penamadani, 2005), hal. 24

sosial dimana masyarakat berada. Perkembangan masyarakat positif dan penemuan-penemuan ilmiah yang telah mapan, merupakan dasar pertimbangan yang sangat penting dalam menafsirkan al-Qur'an. Asal saja, penafsiran tersebut memenuhi kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh mufassir.

Menurut Inggrid Mattson, dalam poses turunya ayat al-Qur'an ada proses dialektika yang berlangsung di dalamnya, yaitu dialektika Tuhan dengan manusia, walaupun diakui al-Qur'an bersumber dari alam 'azali, tetapi dalam proses menjadi wahyu tetap saja tidak turun sekaligus, melainkan melalui poses tahapan yang terkaiat dengan situasi sosial saat proses ayat tersebut turun. Untuk itu, dalam proses penafsiran teks al-Qur'an aspek sosial saat turun ayat tidak bisa dihilangkan untuk memahaminya secara ekstensif.[135]

Wacana diskursus sosio-historis bisa dikaitkan dengan diversifikasi atas keterbatasannya penggunaan *asbâb al-nuzûl*. Sarjana kontemporer berupaya memperluas ruang kajian *asbâb al-nuzûl* yang tidak hanya diambil dari transmisi yang dianggap sahih dan yang terpercaya, juga menggali konteks sosio-historis masyarakat Arab saat al-Qur'an itu diturunkan.[136]

Melalui kajian sosio-historis, tujuan yang diharapkan adalah nilai *ideal-ethics* al-Qur'an. Sehingga, tidak cukup terpaku pada transmisi dalam *asbâb al-nuzûl*, hal yang diperlukan juga adalah analisis mendalam *setting sosio-historis* masyarakat Arab dengan bantuan literatur sejarah, keterangan dari para sahabat, ataupun periwayatan hadis yang menjelaskan kondisi pada saat wahyu diturunkan. Wacana ini disebut dengan istilah *asbâb al-nuzûl* makro.

Ada beberapa tahapan yang harus dilewati pengkaji al-Qur'an yang yang disebut sebagai bagaian proses dialektika al-Qur'an dengan sosio-historis. Tahapan tersebut, perlu mempunya skill pembacaan dan referensi tentang situasi sosial, budaya, kultur, dan tradisi masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan. Melalui bekal pengetahuan *setting* masyarakat Arab waktu itu, mufassir mendapatkan produk tafsir yang *legal-ethics* al-Qur'an. Pada tahap selanjutnya, kandungan *legal-ethics* itulah yang akan dihubungkan dengan memperhatikan *maqâshidî* al-Qur'an berdasarkan kondisi sosial masyarakat saat ini.[137]

---

[135] Inggrid Mattson, *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), hal. 35

[136]Diskursus melalui identifikasi makna ayat berdasarkan konteks penurunan wahyu, banyak dilakukan sarjana kontemporer. Lihat, Barbara Strowasser, "The Qur'an and Its Meaning" *The Arab Studies Journal*, Vol. 3, No. 1 (1995), hal. 4-8

[137] Clinton Bennett, *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*, (London: Continuum, 2010), hal. 21-22

Muhammad al-Ghazalî pernah melakukan kritikan terhadap dominasi mufassir yang hanya fokus pada penggunaan riwayat *asbâb al-nuzûl*, padahal yang harus diperhatikan juga adalah memahami fenomena atau sosio-kultural masyarakat arab waktu ayat itu turun. Realitas tersebut bisa dijadikan instrumen untuk memahami al-Qur'an saat diturunkan. Menruut Muhammad al-Ghazalî, sisi sejarah/historis serta riwayat penyebab turunnya ayat/surah merupakan dua kepingan yang tidak boleh luput dari seorang mufassir atau yang sedang menekuni kajian al-Qur'an.[138]

Pendapat yang sama, Abdullah Darrâz memberikan syarat bahwa para pengkaji al-Qur'an seharusnya mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan keadaan dan situasi masyarakat Arab saat itu secara umum. Bukan justru menegasikan atau menjauhi informasi tersebut, sebaliknya hanya mengambil riwayat saja. Informasi tentang realitas adalah bagian khusus yang terkoneksi dengan sejumlah ayat dalam al-Qur'an. Darrâz juga menekankan agar peneliti tidak hanya memiliki riwayat atau realitas saja dalam memahami al-Qur'an, tetapi ia mengajak agar kontekstual tidak bisa berdiri sendiri tanpa pendampingan riwayat.[139]

Bacaan historis secara riwayat maupun konteks kultural masyarakat dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Meskipun sebagian kalangan ada yang beranggapan bahwa kajian al-Qur'an harus dititik beratkan pada kontekstual. Padahal semua dimensi yang telah disebutkan memiliki peran masing-masing. Termasuk pentingnya pembacaan historis. Sebagaimana Sa'îd al-'Isymawî berpendapat, untuk memahami ayat al-Qur'an harus melihat kontekstual yang melatarbelakangi penurunan al-Qur'an, bila tidak dilakukan makan akan terjadi distorsi dan benturan makna yang diinginkan al-Qur'an.[140]

Wacana tersebut para akademisi tafsir menyebutnya dengan istilah *asbâb al-nuzûl* makro, yaitu pembahasan latar belakang yang berupa situasi historis masyarakat Arab ketika diturunkan ayat al-Qur'an. Poin perdebatan pada pembahasan sebelumnya tentang sub bab *asbâb al-nuzûl* adalah keterbatasan tentang diskursus historis makro. Padahal pembahasan tentang kondisi sosio-historis saat itu turut membantu untuk memahami turunnya ayat. Imam al-Syatibî pernah menginformasikan;

وَمَعْنَى مَعْرِفَةِ الْسَبَبِ هُوَ مَعْنَى مَعْرِفَةِ مُقْتَضَى الْحَالِ

---

[138] Muhammad al-Ghazalî, *Nadzarât fî al-Qur'ân*, (Mesir: Nahdah Mesr, 2005), hal. 15

[139] Muhammad Abdullah Darrâz, *Hisad al-Qalam*, (Mesir: Dâr al-Qalam lil Nasyr wa al-Tauzî', 2018), hal. 69-71

[140] Said al-'Isymawî, *Jauharah al-Islâm*, (Mesir: Maktabah Madbûlî al-Shaghîr, 1996), hal. 26

Artinya; *bahwa makna mengetahui sebab—asbâb al-nuzûl—adalah mengetahui situasi dan kondisi*. Itu sebabnya, ayat-ayat yang diturukan kepada Nabi Muhammad SAW baik periode Makah dan periode Madinah mempunyai sebab turunnya, dan hal ini tentu saja dapat dijadikan sebagai pedoman untuk memahami kandungan ayat al-Qur'an.

Cara pandang seperti ini menyimpulkan bahwa ayat ada yang memiliki sebab turun secara mikro—*berdasarkan* periwayatan—dan sebab turun makro—*latarbelakang yang berupa situasi dan kondisi historis masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan—*. Konsep sebab turun makro juga dijelaskan oleh Syah Waliyullah, ia menyatakan bahwa pembicaraan al-Qur'an tidak terlepas dari lima pengetahuan, yakni;

(1) pengetahuan mengenai hukumhukum ibadah, mu'amalah (*human relastion*). (2) pengetahuan mengenai bantahan terhadap empat kelompok sesat; Yahudi, Nasrani, dan Munafik dan Musyrik. (3) pengetahuan mengenai peringatan akan nikmat-nikmat Allah (*ilmu al-tazkir bi nikmah Allah*) (4) pengetahuan mengenai peringatan akan hari-hari Allah (*ilmu al-tazkir bi ayyam Allah*) (5) pengetahuan mengenai peringatan akan kematian dan masa sesudahnya (*ilmu al-tazkir bi almaut wa ma ba'dah*).[141]

Dimensi sosio-historis merupakan nnalisis kajian ini membutuhkan studi historis yang mendalam. Membutuhkan referensi dan studi historis masyarakat Arab pada waktu itu. Selain itu juga dihubungkan dengan konteks saat ini sebagai bentuk mencari kemaslahatan untuk nilai implementasinya.

e. Diversifikasi Dimensi *Maqâshidî*.

Auda selalu menjadikan *maqâshidî* sebagai langkah terakhir dalam menyelesaikan penelitiannya, begitupun dalam hal penentuan makna yang berbasis kepada *maqâshidî*. Pengaruh *maqâshidî* juga masuk dalam wilayah konklusi-hipotesis dari penggunaan analisis konsiliasi sistem multidimensional. Dua dimensi *maqâshidî* yang disebut oleh Auda dalam kitab *Fiqh al-Maqâshidî*,[142] yaitu *maqsid al-taisîr* dan *maqsid al-'azîmah.*

Istilah *taisîr* yang digunakan Auda, tidak jauh berbeda dengan term *rukhsah* yang banyak digunakan oleh kalangan Ushul Fiqh. Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan *rukhsah/taisîr* dengan tiga definisi. (1) hukum yang disyari'atkan Allah sebagai bentuk keringanan bagi seorang mukallaf dalam keadaan tertentu yang menuntut adanya keringanan ini. (2) *Rukhsah* adalah hukum yang disyariatkan oleh Allah dalam keadaan

[141] Syah Waliyullah Al-Dahlawi, *al-Fauz al-Kabir fi Ushûl at-Tafsîr*, (Irsyad al-Idarah at-Tiba'ah al-Muniriyah,), hal. 4

[142] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah bi Maqâsidihâ*, hal. 87

tertentu karena adanya alasan yang memberatkan. (3) Membolehkan sesuatu yang dilarang karena adanya dalil, beserta tetap adanya dalil yang melarang.

al-Syatibî mendefinisikanya sebagai berikut,

مَا شُرِعَ بِعُذْرٍ شَاقٍّ اِسْتِثْنَاءُ مِنْ أَصْلٍ كُلِّي يَقْتَضِي الْمَنْعُ مَعَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى مَوَاضِعِ الْحَاجَةِ

Yaitu*; hukum yang disyariatkan sebab uzur yang berat sebagai pengecualian dari hukum asal secara umum, pada dasarnya dilarang serta terbatas pada perkara-perkara yang dibutuhkan*. Kalangan Syafi'iyyah, semisal al-Baidhawî, juga mengartikannya demikian;

الحُكْمُ الثَّابِتُ عَلَى خِلاَفِ الدَلِيْلِ لِعُذْرٍ

Adalah hukum yang tetap, menyalahi ketentuan dalil karena adanya uzur.[143]

Sedangkan '*azîmah*, yaitu hukum-hukum yang telah ditetapkan secara universal sejak zaman dahulu. Menurut al-Bazdawî, *'azîmah* adalah ungkapan yang merujuk pada asal mula berbagai hukum tanpa mengaitkannya dengan halangan (*al-mawani'*).[144] al-Baidhawi juga demikian, bahwa *'azîmah* adalah hukum yang wujud, tidak lepas dari perselisihan dalil karena adanya udzur. Dengan demikian, *'azîmah* dan *rukhsah* tidak selalu berhadapan, namun al-Baidhawi medefinisikan '*azîmah* dengan tidak adanya uzur yang berat, sebab bila uzur masih ringan maka tidak akan menjadi sebab timbulnya *rukhsah*.[145]

Dari semua dimensi yang disebutkan seblumnya, akan berpusat kepada dimensi *maqâshidî*, yang disimplifikasin oleh Auda adalah perlu dibedakan mana ayat yang mengandung unsur *taisîr* dan *azîmah*. Istilah *taisîr* dipahami sebagai kondisi untuk mempermudahkan *mukallaf* (dibebani hukum) dalam mengimplementasikan ayat tersebut. Sebaliknya, *azîmah* adalah meninggalkan ayat dengan alasan keterbatasan dan ketidakmampuan mukallaf dalam pengamalannya.[146]

Dua dimensi yang telah disebutkan definisinya, bagi Auda tidak bisa dinafikan. Unsur yang bisa diidentifikasi dari ayat-ayat yang dianggap kontradiksi bisa diberlakukan sesuai dengan dimensi ayat, apakah bertujuan untuk keringanan bagi mukallaf atau sebaliknya. Informasi dari dua dimensi ini banyak dibahas dalam studi Ushul Fiqh dan jarang ditemukan dalam studi *Ulûm al-Qur'ân*.

---

[143] Lihat, al-Syatibî, *Al Muwâfaqât fî Usûl al-Fiqh*, hal. 307. Al-Baidawi, *al-Minhâj*, jilid. 1, hal. 81.

[144] al-Taftazani, *Syarh al-Talwîh 'ala al- Taudîh*, (Mesir: Maktab Shabih, t.th), hal. 127

[145] Al-Baidhawi, *Minhâjul Wushûl fî Ilmil Ushûl*, (Makkah: Dâr ibn Hazm, 2008), hal. 94

[146] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 87

Dari kedua dimensi tersebut juga bisa dijadikan konklusi dari ayat-ayat yang dianggap kontradiksi. Meskipun dalam perumusan kesimpulan, ada prinsip yang harus ditekankan; yaitu tafsir bersifat relatif dan tafsir mesti mereferensi kepada visi al-Qur'an. ada beberapa langkah dalam wilayah ijtihâd (*legal reasiongi*) *maqâshidî* dengan penafsiran yang dilakukan al-Ibn 'Asyur;[147]

a) Melakukan observasi secara induktif (*istqrâ'*), yaitu mengkaji syariat dari semua aspek. Dalam konteks tersebut, observasi dipecah menjadi dua; pertama, observasi melalu pengkajian, pengamatan, dan penelaahan terhadap hukum yang secara *causa legis*-nya telah teridentifikasi. Melalui observasi ini, maksud yang ada dalam hukumnya dapat mudah diketahui dan disimpulkan. Kedua, observasi melalui penelitian terhadap sejumlah dalil yang *causa legis*-nya sama sampai kepada tingkat keyakinan bahwa 'illat itulah *maâsid* yang diinginkan pembuat hukum.
b) Langkah selanjutnya untuk mengetahui *maqâshidî* adalah menggunakan dalil-dalil yang jelas. Ibn 'Asyur menyebutnya dengan istilah tekstual dan tersurat. *Maqâshidî* yang ditemukan secara langsung dari dalil al-Qur'an secara jelas (*sarih*) dan tidak mungkin dialihkan kepada makna zahirnya, misalnya mengenai kewajiban puasa yang secara redaksinya tidak mungkin menimbulkan pemahaman sebaliknya.
c) Dibantu dengan hadis mutawatir. Penggunaan hadis bisa menjadi instrument tambahan untuk menjelaskan atau memverifikasi ayat yang dikaji. Selain itu, dalam Hadits ditemukan konteks historis yang dalam studi al-Qur'an disebut dengan *asbâb al-nuzûl.* Menurut Quraish Shihab, di antara cara memperoleh makna yang menjadi tujuan teks adalah melihat *asbâb al-nuzûl.*

Selain Ibn 'Asyûr, Abdullah Saeed juga memformat hirarki nilai dari ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini juga bisa dijadikan instrumen untuk mencari makna berdasarkan tujuan ayat. Tawaran Saeed, untuk menentukan mana ayat yang berlaku universal dan mana ayat yang harus disesuaikan dengan konteks ruang dan waktu. Sebab, tidak semua ayat al-Qur'an berlaku universal atau sesuai konteksnya. di antaranya nilai kewajiban, nilai fundamental, nilai protektif, nilai implementasi, dan nilai instruksional.

a) Nilai kewajiban (*Obligatory Values*)

adalah ayat-ayat yang memuat regulasi wajib untuk dilakukan oleh setiap individu umat Islam, di mana pun dan kapan pun. Nilai pada hirarki ini bersifat universal, seperti hal yang berhubungan dengan sistem kepercayaan yang kemudian lahir dengan istilah rukun Iman.

[147] Muhammad Tâhir Ibnu 'Asyîr, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, hal. 190-194.

Selain itu, nilai kewajiban yang berhubungan dengan praktik ibadah secara legal formal yang kemudian dikenal dengan istilah rukun Islam. Terakhir, nilai kewajiban yang berhubungan praktik yang dihalalkan dan diharamkan, salah satu indicator yang seringkali ditemukan dalam al-Qur'an dengan menggunakan redaksi *uhilla* (dihalalkan) dan *harrama* (mengharamkan).[148]

b) Nilai fundamental (*Fundamental Values*)

adalah ayat yang memuat nilai-nilai kemanusiaan seperti keadilan, kemanusiaan, dan hak asasi manusia yang harus dilaksanakan secara universal. Ketiga,

c) Nilai proteksionisme (*Protective Values*).

Nilai ini mendukung pelaksanaaan nilai fundamental, seperti perlindungan atas harta benda (*hifdz al-mal*) yang merupakan bagian dari nilai-nilai fundamental akan dapat terlaksana jika ada larangan mencuri dan riba. Nilai proteksionis juga bersifat universal.

d) Nilai implementasi (*Implementational Values*)

yaitu ayat-ayat yang berisi tentang penegakan hukum atas pelanggaran nilai-nilai fundamental dan protektif seperti kasus pembunuhan, dan hukuman potong tangan dalam kasus pencurian. Ayat-ayat tersebut erat kaitannya dengan aspek sosial, hukum, dan budaya pada masa turunnya wahyu. Mereka dianggap lokal dan temporal sehingga menjadikannya objek penafsiran yang dinamis. Kasus tersebut direkam dalam QS. al-Mâ'idah'/5: 38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Ayat ini menginformasikan tentang hukuman bagi pencuri, pria maupun wanita, adalah dengan dipotong tangannya. Bagi Saeed, meski hukuman potong tangan ini ada dalam al-Qur'an secara eksplisit, ini tidak berlaku secara universal. Maksudnya, hukuman potong tangan ini sesuai untuk konteks saat itu, dan belum tentu sesuai dengan situasi yang berbeda. Ayat tersebut menginginakan agar tindakan kriminal, dalam hal ini adalah pencurian, tidak lagi dilakukan oleh masyarakat.

---

[148] Hal-hal yang diperbolehkan ditandai dengan term *uhilla*, *uhillat*, *ahalla* atau *ahlalnâ*, misalnya QS. al-Mâ'idah/5: 1, 5, 96, QS. al-Baqarah/2: 187, dan sebagainya. Indikator nilai yang diharamkan ditandai dengan term *harrama* dan yang semakna dengannya seperti *lâ yaḥillu*, misalnya QS. al-Mâ'idah/5: 96, QS. al-Baqarah/2: 173, 228, 229, 275, QS. al-Nisâ'/4: 19, 23, dan lain sebagainya.

Historis masa sahabat, ketika ‘Umar bin Khattâb berkuasa, pernah ada kasus pencurian yang dilakukan oleh orang yang sama ketiga kalinya. ‘Umar memutuskan untuk dilaksanakan potong tangan kiri pencuri tersebut. Namun, ‘Ali yang pada waktu itu menjadi penasehat ‘Umar dan dikenal sebagai orang alim memberi saran kepada ‘Umar agar menghukum pencuri itu dengan hukuman cambuk dan masuk penjara. Ini adalah bukti, bahwa mehami ayat al-Qur’an perlu memahami kondisi ketika ayat tersebut hendak diimplementasikan.

e) Nilai instruksional (*Instructional Values*)

yaitu ayat-ayat yang berisikan perintah dan larangan yang bertujuan untuk menyelesaikan permasalahan tertentu pada masa hidup Nabi. Ayat-ayat tersebut berkaitan erat dengan kondisi ketika al-Qur’an diturunkan, sehingga menjadikannya tidak bersifat universal. Dibandingkan dengan klasifikasi nilai-nilai sebelumnya, bagi Saeed bahwa nilai-nilai instruksional adalah yang paling sering disebutkan, paling sulit untuk diatasi, dan paling beragam manifestasinya.[149]

Untuk melakukan identifikasi terhadap ayat-ayat tersebut, mempunyai ciri kebahasaan yang beragam, di antaranya; perintah (*amr/interjeksi*), larangan (secara tidak sengaja), pernyataan sederhana tentang amal salih, perumpamaan (*amtsal*), dan cerita (*qissah*).Menurut Saeed, pertanyaan-pertanyaan yang perlu dijawab mengenai nilai-nilai pembelajaran, karena sebagian besar berkaitan dengan kondisi saat ini, adalah: apakah nilai-nilai tersebut lebih menonjol pada kekhususan budaya sehingga harus dipatuhi dalam kondisi, tempat, dan apa pun? waktu? Atau sebaliknya, kondisi serupa harus dilakukan untuk melaksanakannya? Bagaimana seorang Muslim menyikapi nilai-nilai tersebut?

Persoalan yang muncul, apakah nilai-nilai instruksional berlaku khusus, sesuai ruang dan waktu, atau apakah ia bersifat universal sehingga harus dipatuhi kapan pun dan di mana pun?. Sebagai jawaban, Saeed menawarkan teori untuk mengukur universalitas suatu nilai dan mempertimbangkan mana yang universal dan mana yang tidak. Ia mengukur tingkat universalitas dengan frekuensi (*frequency*), penekanan (*salience*), dan relevansi (*relevance*).[150]

1). frekuensi (*frequency*).

Hal ini diukur dengan menelusuri seberapa sering suatu nilai intruksional disebutkan dalam Al-Qur’an dengan memperhatikan tema terkait nilai tersebut. Prinsip dari indicator ini adalah semakin

---

[149] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, (London: Routledge, 2006), hal. 127-144

[150] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, (London: Routledge, 2006), hal. 139-141

sering suatu tema diulang dalam Al-Qur'an, maka semakin penting nilainya. Namun perlu diperhatikan bahwa kesimpulan penelitian tersebut hanya dapat mencapai tingkat prediksi karena sulitnya penyelidikan menyeluruh terhadap tema dalam Al-Qur'an.

2). penekanan (*salience*).

Indicator ini mengukur apakah suatu nilai ditekankan pada masa hidup Nabi. Semakin besar penekanan suatu nilai maka semakin besar makna yang dimilikinya. Aspek ini memerlukan pengetahuan mendalam tentang aspek historis atau kajian konteks pada masa itu. Pengetahuan mengenai kasus tersebut bukan dimaksudkan untuk mengetahui waktu dan peristiwa secara pasti, namun digunakan untuk mendasari apakah nilai tersebut ditekankan pada periode tersebut.

3). relevansi (*relevance*).

Term relevansi yang disebutkan oleh Saeed tidak spesifik untuk semua nilai dalam Al-Qur'an. Saeed membagi relevansi menjadi dua jenis; (1) relevansi dengan kebudayaan tertentu pada waktu, tempat, dan kondisi tertentu, (2) relevansi universal tanpa memandang kekhususan waktu, tempat, dan kondisi. Di sini Saeed memaksudkan relevansi sebagai makna kedua. Pengetahuan tentang konteks budaya pada masa wahyu sangat penting untuk menentukan relevansi suatu nilai tertentu. Langkah pertama adalah observasi. Kemudian langkah kedua adalah perbandingan dengan kondisi saat ini. Dengan melakukan hal ini, kita dapat menganalisis aspek-aspek yang tidak dapat diubah dan dapat diubah seperti yang telah dibahas sebelumnya. Kemudian kita melakukan kontemplasi apakah nilai tersebut mendukung secara obyektif dan menjaga nilai-nilai fundamentalnya. Jika analisis menunjukkan bahwa nilai tersebut spesifik pada waktu itu, maka penerapan nilai yang sama pada situasi lain tidak sesuai dengan yang dimaksudkan teks, begitu pula sebaliknya.

C. Fondasi *Tafsîr Maqâshidî*: Mewujudkan Elastisitas penafsiran

Prinsip yang ditawarkan dalam gerakan *maqâshidî* adalah cita-cita etik-moral dari sebuah ayat, bukan legislasi-spesifik atau formulasi-literal terhadap suatu *nash*. Diversifikasi perkembangan *tafsir maqâshidî* berusaha untuk memahami Al-Qur'an dengan kematangan pemahaman dan memiliki keahlian dalam menggunakan dasar-dasar ilmu yang berkaitan dengan *Maqâshid Al-Syarî'ah* secara ekstensif. Di samping kaidah-kaidah penafsiran dibutuhkan, seorang juga harus peka terhadap analisis konteks yang juga merupakan bagian yang tidak dapat ditinggalkan guna mewujudkan elaborasi dan elastisitas makna secara komprehensif. Konsep dan metode *maqâshid* yang

ditawarkan dalam penelitian ini diyakini penulis mampu menjawab problematika tersebut.

1. Metodologi *Maudhû'î* (tematik) berbasis *Maqâshidî*

Perlu ada muatan pembahasan diskursus tafsir tematik secara holistik. Pembahasan tidak berhenti di ruang lingkup definitif dan langkah operasional tafsir tematik. Perlu juga elaborasi perdebatan akademik untuk menentukan dinamika diversifikasi studi tafsir tematik apakah masih relevan untuk diimplementasikan saat ini. Ditemukan ada dua kelompok yang memiliki fondasi fundamental yang berbeda dalam memahami tafsir tematik. Dimulai dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks.

Menurut al-Khûli, pentingnya pendekatan tematis ini karena dengan urutan dan sistematika Al-Qur'an yang seperti adanya sekarang, informasi yang termuat dalam Al-Qur'an tentang tema tertentu dapat diperoleh dengan baik karena informasi tematik tersebut tidak hanya ada dalam satu surah saja akan tetapi bertebaran di banyak surah.[151] Metode ini dianggap sebagai metode yang paling komprehensif, holistik, total, dan tidak atomistis ataupun parsial dalam memahami Al-Qur'an seperti yang berlaku dalam metode *tahlîlî*.

Genesis historis tafsir tematik bisa diidentifikasi melalui dialektika diversifikasi tafsir mulai dari *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran*, hingga *maudhû'î*. Cara kerja *tahlilî*, seorang mufassir memiliki kebebasan berekspresi untuk menganalisis teks al-Qur'an, biasanya dimulai dengan kajian kebahasaan kemudian dilanjut dengan kajian historis (*sabâb al-nuzûl*). Itu sebabnya, karya-karya tafsir *tahlilî* memiliki jumlah halaman yang banyak. Terkadang kajian *tahlilî* tendensi menguraikan suatu ayat dengan panjang lebar ada pula yang menjelaskan secara singkat. Kajian *tahlilî* didapati klasifikasi yang beragam. Al-Farmâwî menyebutnya ada tujuh jenis, yaitu: (1) *tafsîr bi al-ma'tsûr,* (2) *tafsîr bi al-ra'yî,* (3) *tafsîr al-sûfî,* (4) *tafsîr al-fiqhî,* (5) *tafsîr al-falsafî,* (6) *tafsir al-'ilmî, dan* (7) *tafsir al-adâb al-ijtimâ'î*.[152]

Kemudian *tafsîr ijmâlî* adalah metode tafsir yang menjelaskan ayat al-Qur'an dengan makna global. Tafsir ini mudah dipahami untuk berbagai kalangan, instrumen yang digunakan untuk menafsiri juga tidak banyak. *Tafsîr muqâran*, metode ini mengharuskan penggunanya untuk membandingkan hasil kumpulan sejumlah penafsiran tersebut dan menganalisisnya sehingga diketahui latar belakangnya. Pengetahuan

---

[151] Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hal. 19

[152] Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy: Sebuah Pengantar*. Penerjemah Suryan A. Jamrah, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), hal. 12

sosio-historis tersebut penting untuk melihat perbedaan antar penafsiran.[153]

'Abd al-Sattâr Fathullâh Sa'îd mensimplifikasi keempat tafsir di atas menjadi dua kategori, yaitu *maudhi'î* dan *maudhû'î*. Tafsir *maudhi'î* adalah tafsir al-Qur'an berdasarkan susunan tertib ayat (*tartîb al-suwar*). Tafsir *maudhi'î* dapat berupa *tafsîr bi al-ma'tsûr* atau *bi al-ra'yî*, dapat berbentuk *tahlîlî*, *ijmâlî* atau *muqâran*. Sedangkan tafsir *maudhû'î* adalah tafsir al-Qur'an berdasarkan tema dengan mengumpulkan ayat-ayat dari berbagai tempatnya. Tafsir *maudhû'î* dapat berupa *tafsîr bi al-ma'tsûr—dengan menggunakan* transmisi yang sahih—*tafsîr bi al-ra'yî*—melibatkan kognisi dan ijtihadnya—.[154]

Definisi tersebut menginformasikan bahwa tafsir *maudhû'î* memiliki makna universal dan makna partikular. Makna universal mengarah kepada penyajian tafsir secara tematik sedangkan maknanya yang partikular menunjukkan metode tafsir yang baru berkembang.[155] Menurut Hasan Hanafi, prinsip kehadiran tafsir tematik justru hendak mengisi kekosongan dalam metode *tahililî*, yang menafsirkan al-Quran fokus kepada teks.

Seharusnya tafsir perlu kesadaran dalam memahami realitas. Tafsir bukan hanya menjelaskan (*auslegen*) tetapi juga memahami (*verstehen*). Tafsir bukan hanya sekedar mengetahui (*besinnen*). Seorang mufasir bukan hanya penerima makna, tetapi juga pemberi. Ia menerima makna dan kemudian meletakkannya dalam makna yang rasional, historis dan terstruktur. Sebab, nalar dan kenyataan dianggap sejajar. Tafsir tematik dapat mengungkap identitas orisinil antara Wahyu, akal dan alam.[156]

a. Definisi Tematik

Sebelum lebih jauh, perlu adanya informasi terkait definisi afirmatif yang dikonstruk oleh para ulama. Menruut Abd al-Sattâr, metodologi *maudhû'î* adalah

هُوَ عِلْمٌ يَبْعَثُ فِي قَضَايَا الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ الْمُتَحَدَّةِ مَعْنَي أَوْ غَايَةٍ عَنْ طَرِيْقِ جَمْعِ آيَاتِهَا الْمُتَفَرِّقَةِ وَالنَّظَرِ فِيْهَا عَلَي هَيْئَةٍ مَخْصُوْصَةٍ لِبَيَانِ مَعْنَاهَا وَاسْتِخْرَاجِ عَنَاصِرِهَا وَرَبَطَهَا بِرِبَاطِ جَامِعٍ

[153] Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*, hal. 29-31

[154] Abd al-Sattâr Fatḥullâh Sa'îd, *Al-Madkhal Ila Al-Tafsîr Al-Mauḍû'î*, (al-Qâhirah: al-Dâr al-Tauzî' wa al-Nashr al-Islâmiyah, 1991), hal. 17-18

[155] Abd al-Sattâr Fatḥullâh Sa'îd, *Al-Madkhal Ila Al-Tafsîr Al-Mauḍû'î*, (al-Qâhirah: al-Dâr al-Tauzî' wa al-Nashr al-Islâmiyah, 1991), hal. 20-21

[156] Hasan Hanafi, *Hal Ladayna Nadzariyyah al-Tafsîr? Qadhaya Mu'asirah fî Fikrinâ al-Mua'sir* (Cairo: Dâr al-fikr, 1976), hal. 175-178

> *Tafsîr maudhû'î* adalah kajian yang membahas seputar al-Qur'an sebagai integrasi maksud dan tujuan al-Qur'an dengan cara mengakumulasikan ayat yang berbeda-beda, kemudian meninjau dengan syarat-syarat yang khusus untuk menyelesaikan problematik kontemporer dan tentunya semuanya mengikat.[157]

Dalam praktek kegunaanya. Sejalan dengan Zâhir, menurutnya;

> هُوَ جَمْعُ الْأَيَاتِ الْقُرْأَنِيَّةِ الَّتِي تَتَحَدَّثُ عَنْ مَوْضُوْعٍ وَاحِدٍ مُشْتَرِكَةٍ فِي الْهَدْفِ وَتَرْتِيْبِهَا عَلَي حَسْبِ النُّزُوْلِ ثُمَّ تَنَاوَلَهُ بِالشَّرْحِ وَالتَّفْصِيْلِ وَبَيَانِ حِكْمَةِ الشَّارِعِ وَقَوَانِيْنَ
>
> Yaitu, mengakumulasikan ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan satu tema namun berkolektif dalam tujuan, menyusun sesuai dengan kronologis turun ayat (*asbâb al-nuzûl*), kemudian mendiskusikan dengan jelas dan rinci serta menjelaskan hikmah di balik maksud *Syāri'* (Allah).[158]

Selain itu, El-Ṭahir El-Misâwi berpendapat yang sama bahwa *tafsîr maudhû'î* adalah metodologi tafisr yang perhatian kepada tema sebagai titik fokus dari kegiatan penafsiran al-Qur'an, dan gagasan tentang al-Qur'an sebagai suatu kesatuan koheren yang terbentuk dari bagian-bagiannya.[159] Ia menyederhanakan, bahwa kajian ini merupakan disiplin ilmu yang secara khusus membahas tema-tema Qur'an yang sering terikat, baik itu makna maupun tujuan.[160]

Begitu juga dengan Abd al-Hay al-Farmâwî, bahwa *tafsîr maudhû'î* adalah suatu penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang dibahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat al-Qur'an dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk al-Qur'an secara utuh tentang masalah yang dibahas atau tema yang dikaji.[161]

Hemat penulis, dari semua literatur yang menggunakan metodologi *maudhû'î* tidak mengemukakan kerangka epistimologi dan teoritis yang dibutuhkan untuk melakukan tafsir. Metodologi ini tidak bisa dikategorikan sebagai pisau bedah untuk analisis namun bisa disebut sebagai metode anspiratif dalam mengawali penelitian analisis terhadap kajian al-Qur'an.[162]

---

[157] 'Abd al-Sattâr Fathullah Sa'îd, *al-Madkhal ila Tafsîr al-Maudhû'î*, hal. 20

[158] Zâhir b. 'Awwâd al-Alma'î, *Dirâsât fî Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur'ân al-Karîm* (al-Riyâd: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Atsnâ' al-Nasyar, 2008), hal. 9

[159] Muhammad El-Ṭâhir El-Misâwi, *The Meaning and Scope of al-Tafsir al-Maudhu'î*, hal. 128-129

[160] Muhammad El-Ṭâhir El-Misâwi, "The Methodolgy of al-Tafsir al-Mawdhu'i: A Comparative analysis", *Intellectua Discourse*, Vol. 13, No. 1, (2005), hal. 2

[161] Abd al-Hayy Al-Farmāwī, *Metode Tafsir Maudhu'i*. terj. Rosihan Anwar. (Bandung, Pustaka Setia, 2002), hal. 43

[162] Ṣalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlidî, *al-Tafsîr al-Maudhu'î Bayna al-Nadzariyyah wa Ṭatbîq*, hal. 42-48

Menurut Jasser Auda, penggunaan metodologi *maudhû'î* (tematik) merupakan cara untuk bisa sampai tujuan-tujuan maksud al-Qur'an *(maqāṣid*), alasannya bahwa unit tematis merupakan langkah untuk mencapai kepada tujuan ayat, dengan didasarkan persepsi al-Qur'an merupakan keseluruhan yang menyatu.[163]

Padangan ini, Auda memasuki *system approach*, bahwa tematis merupakan metodologi yang dalam prakteknya dikategorikan sebagai unit holistik. Dari pernyataan Auda ini, unit tematis dijadikan pijakan awal dalam menganalisis ayat-ayat al-Qur'an bukan dijadikan pisau bedah analisis. Alasan yang lebih kuat, bahwa unit tematik memiliki anspirasi yang sama dengan Auda yaitu mempertimbangkan faktor *maqâshidî*.

b. Langkah Operasional Tematik

Langkah operasional *tafsîr maudhû'î* tidak ada perbedaan yang signifikan dari beberapa tokoh yang memnformat metodologi ini. Seperti Abd al-Satâr yang mengkonstruk langkah operasional di antaranya:[164] langkah pertama*,* yaitu mengakumulasi ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan tema. Dimulai dari melacak term (*lafzhiyyah*/bentuk kata), pendekatan, perbandingan dan penjelasan dari term. Adapun jumlah ayat-ayat yang dilakukan kajian ini bervariasi tergantung hegemoni yang diinginkan oleh peneliti (mufassir). Penelusuran term atau kata bisa dilacak dalam bentuk karya-karya yang ditulis oleh ulama, misalnya kajian *maudhû'î* kitab *al-Wajîz*.

Selain kitab *al-wajîz,* juga ditemukan kajian *maudhû'î* dalam kitab *al-Wasît*, yaitu menghimpun beberapa ayat yang disusun sesuai tema secara integral atau universalitas baik pendekatan lafazh maupun pendekatan yang memiliki kesamaan di dalam bagian lainnya. Kemudian, kajian *maudhû'î* kitab *al-Basît*, yang mengambil seluruh ayat-ayat al-Qur'an dengan menganalisa setiap bagian-bagian ayat yang memiliki tema yang sama. Kitab ini merupakan tulisan yang ilmiyah dengan menyusun dengan menggunakan istilah yang luas sebagaimana penjelasan sebelumnya. Selain itu juga, ditemukan kitab yang cukup sering dipergunakan untuk studi tematik yaitu kamus *Ma'âjim alfâdz al-Qur'aniyyah* atau *Ma'âjim al-Maudhu'ât 'Ala mâ Bainahu*. Kamus ini lebih mudah untuk melacak ayat sesuai tema yang diinginkan.

---

[163] Jasser Auda, *Maqâṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, hal. 232

[164] 'Abd al-Satâr Fathullah Sa'îd, *al-Madkhal Ila al-Tafsîr al-Maudhu'î* (Mesir: Maktabah al-Qâhirah), hal. 56-66

Cara yang cukup asing dilakukan adalah mengakumulasi ayat dengan melakukan pendekatan *Makkiyah dan Madaniyyah*, langkah metode ini dengan menyusun dari masa waktu turun ayat al-Qur'an. Perlu diketahui pembahasan mengenai turun ayat dikalsifikasikan menjadi tiga kategorisasi, masa awal turun perjanjian, masa pertengahan dan masa akhir. Berbeda ketika ada ayat yang diturunkan dengan masa *tadarruj fî al-tasyrî'* yaitu turun dengan bertahap-tahap sesuai keinginan syari'at.

Adapun kitab yang menggunakan langkah ini diantaranya; *Al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân li Zarkasyî, Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an li al-Suyûtî, Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân,* Muhammad 'Abd al-Bāqī. Yang beliu rumuskan ketika ayat *Makkiyah* dengan menggunakan simbol ك sedangkan ayat-ayat *Madaniyyah* dengan menggunakn simbol م .

Langkah kedua*,* memahami ayat-ayat yang telah diakumulasi. Langkah ini penting, sebab memiliki prestise seorang mufassir untuk menyusun ayat-ayat yang diteliti. Langkah ini harus merujuk kepada kitab-kitab tafsir yang memiliki kesesuaian tema supaya bisa mengetahui maksud ayat-ayat seperti *al-Nâsikh wa al-Mansûkh, 'Umûm wa al-Khushûsh* dan lainnya, seperti digunakan juga dalam tafsir dengan metode *Tahlilī* yang bisa saling membantu dengan tidak ada kontradiktif karena saling membahas dalam rangka memudahkan untuk memahami teks nash al-Qur'an.

Langkah ketiga*,* setelah memahami ayat al-Qur'an, kemudian mufassir mengklasifikasikan tema dalam bentuk bagian-bagian yang lebih tendensius membahas esensi makna yang ditetapkan pada ayat-ayat al-Qur'an. Dengan cara unifikasi ilmiyah sehingga terjadi satu tema khusus, baik membahas yang berhubungan dengan *Usûl* dan *Furû'*. Bahasa yang sering digunakan dalam studi *maqâshidî*, yaitu perlu membedakan ayat yang berkaitan dengan *wasîlah* (sarana) dan *ghayah* (tujuan). Langkah keempat*,* Analisa teks berdasarkan kaidah-kaidah tafsir. Menurut Abd al-Sattâr, hal ini bertujuan untuk mengendalikan bias penafsiran.

Bagi M. Quraish Shihab, ada beberapa catatan yang perlu diperhatikan ketika mengimplementasikan metode tematik ini. Ia menyinggung terkait konsistensi dalam menetapkan masalah yang akan dibahas. Meskipun metode tematik dapat mengakumulasi semua persoalan yang diajukan, namun perlu ada kejelasan poin permasalahan yang langsung menyentuh dan dirasakan oleh Masyarakat. Misalnya Shihab memberikan contoh persoalan kemiskinan, keterbelakangan, penyakit dan lain-lainnya.

Dengan demikian, metode penafsiran semacam ini langsung memberi jawaban terhadap problem masyarakat tertentu dan ini lebih urgensi. Selain itu, Shihab juga memberikan *start poin* lainnya, bahwa menggunakan metode tematik perlu menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya. Bagi mereka yang bermaksud menguraikan suatu kisah atau kejadian maka runtutan yang dibutuhkan adalah runtutan kronologis peristiwa.[165]

Sama halnya dengan Al-Farmâwî, yang merumuskan langkah-langkah operasional tematik, di antaranya

(1). Menetapkan suatu topik dalam al-Qur'an yang akan dikaji secara *maudhû'î*. Untuk para pemula, Al-Farmâwî menyarankan bagi yang akan melakukan hal ini dengan melihat kitab *Tafsîl Ayât al-Qur'ân al-Karîm* yang telah diterjemahkan oleh Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî.

(2). Mengakumulasi seluruh ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, baik ayat-ayat *makkiyyah* maupun *madaniyyah*. Kitab referensi yang bisa dijadikan pedoman adalah *Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, sebagai penelusuran ayat yang dibutuhkan

(3). Memformulasikan ayat-ayat tersebut berdasarkan kronologi masa turunnya ayat-ayat al Qur'an kepada Nabi Muhammad disertai dengan penjelasan mengenai latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*). Referensi yang bisa digunkan adalah kitab *Asbâb al-Nuzûl* karya al-Wâhidî.

(4). Melihat korelasi atau munasabah ayat-ayat tersebut dalam masing-masing suratnya.

(5). Menyusun tema bahasan sehingga menjadi sebuah bingkai yang sesuai, kerangka yang tersusun, bangunan yang utuh, sempurna bagian-bagiannya, dan terpenuhi rukun-rukunnya.

(6). Melengkapi tema bahasan dengan hadis-hadis nabi, sehingga tema yang dibahas menjadi semakin jelas

(7). Mempelajari ayat-ayat tersebut dengan kajian *maudhû'î* yang sempurna dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang memiliki pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang '*amm* dan *khas*, yang *mutlaq* dan *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang secara lahir tampak kontradiktif, menjelaskan ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansû*kh, sehingga semua ayat tersebut bertemu dalam satu muara, tanpa

---

[165] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Ummat*. (Bandung: Mizan, 1996), hal. 114

> nampak adanya perbedaan, kontradiksi, atau pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.[166]

Beberapa langkah ini tentu belum menghasilkan tujuan teks. Setidaknya, metodologi *maudhû'î* sebagai langkah awal untuk menuju *maqâshidî* suatu teks. Studi tematik mempunyai kesamaan dengan *tafsîr maqâshidî* yang sadar atas realitas. Meskipun baru muncul belakangan sebagai metodologi, tetapi gagasan ini cukup berkembang dalam studi al-Qur'an saat ini.[167] Paradigma yang ditawarkan dalam studi tematik salah satu tujuannya adalah untuk menjawab permasalahan umat yang semakin kompleks. Jika dibandingkan dengan metode tafsir sebelumnya, metode tematik jelas lebih praktis, simplistis, dan taktis.

Paradigma tafsir tematik menganggap bahwa semua ayat dalam al-Qur'an memiliki hikmahnya tersendiri. Meskipun terpisah-pisah, ayat-ayat al-Qur'an terhubung satu dengan yang lain berdasarkan penelusuran tema. Bila dikumpulkan akan memberikan gambaran utuh tentang tema tersebut. Oleh karena itu, pengumpulan ayat-ayat yang membicarakan masalah yang sama serta menafsirkannya menjadi sesuatu hal yang penting. Pandangan al-Qur'an terhadap suatu tema dengan utuh itu diyakini dapat menjawab problematika umat.[168]

Sebagai produk wacana tafsir kontemporer, tafsir tematik tidak hanya sekedar mengakumulasikan ayat tanpa mengkaji teks berdasarkan realitas, seharusnya studi tematik lebih praktis dan kontekstual. Kepraktisan dan relevansi tafsir dengan konteks menjadi acuan untuk melihat sejauh mana metode ini berhasil menjawab tantangan zaman. Oleh sebab itu, secara logis tafsir tematik dituntut harus mampu memberikan solusi atas problematika yang dihadapi oleh masyarakat.

Tafsir tematik juga harus bersifat lebih realistis dan aplikatif. Berangkat dari sini, maka wajar bila kemudian terdapat beberapa kritikan terhadap tafsir tematik yang berkembang di kalangan pengkaji tafsir hingga saat ini.[169] Menurut penelitian El-Mesawi, kehadiran

---

[166] Abd al-Hayy al-Farmawî*, al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhu'î: Dirâsah Manhajiyyah Maudhu'iyyah* (Mesir: al-Taba'ah al-Saniyyah, 1977), hal. 61-61

[167] Mohamed El-Tahir El-Mesawî, "The Methodology of Al-Tafsêr Al-Mawdhu'î: A Comparative Analysis," *Intellectual Discourse,* Vol. 13, No. 1, (2005), hal. 1-30

[168] Aḥmad al-Sayyid Al-Kûmî and Muḥammad Aḥmad Yûsuf Al-Qâsim, *Al-Tafsîr Al-Mauḍû'î li Al-Qur'ân Al-Karîm*, (1982), hal. 5-9

[169] Lilik Ummi Kaltsum,"Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis Al-Qur'an" *Islamica*, Vol. 5, No. 2 (2011), hal. 1

metodologi ini dianggap aneh dan di tolak bahkan beberapa kalangan mencoba untuk mencegahnya.[170]

Dijelaskan sebelumnya, tafsir tematik dan *tafsîr maqâshidî* tidak perlu dibenturkan. Keduanya saling mengisi kekosongan. Secara fundamental, keduanya memiliki orientasi yang sama yaitu realitas menjadi acuannya. Meskipun dalam praktiknya terjadi dikotomis dan dualisme tafsir tematik. Satu golongan tendensi kepada interpretasi teks menuju realitas sedangkan golongan kedua tendensi dari realitas menuju teks.

Kelompok pertama menginginkan teks sebagai pijakan pertama, sedangkan kelompok kedua yang menjadikan realitas sebagai langkah awal untuk memproduksikan tafsir kontekstual. Langkah yang ditawarkan oleh Abd al-Sattâr sebelumnya, terindentifikasi mengarah pada tektual-skriptual. Pola pikir tematik realitas (modern) memiliki prinsip yang berbeda. Misalnya Hassan Hanafi,[171] dikenal juga sebagai tokoh yang menggagas tafsir tematik dengan orientasi sosial.

Gagasannya tafsir tematik berorientasi sosial dimuat dalam beberapa karya tulisnya. Para peneliti yang mengkaji karyanya kemudian menyimpulkan beberapa langkah berikut;

(1) mufassir harus mempunyai keprihatinan dan komitmen untuk melakukan perubahan atas kondisi sosial tertentu. Kedua,
(2) merumuskan tujuan penafsiran.
(3) menginventarisasi ayat-ayat yang terkait dengan tema yang menjadi kebutuhannya.
(4) mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut atas dasar bentuk-bentuk linguistiknya.
(5) membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju.
(6) mengidentifikasi problem aktual dalam realitas.
(7) menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial.

---

[170] Mohamed El-Tahir El-Mesawî, "The Methodology of Al-Tafsêr Al-Mawdhu'î: A Comparative Analysis," *Intellectual Discourse,* Vol. 13, No. 1, (2005), hal. 1-30

[171] Hassan Hanafi akademisi yang lahir di Kairo pada tahun 1935. Karya yang cukup populer di kalangan akademisi adalah *al-Yasar al-Islâmî.* Ia dikenal sebagai pembaru pemikiran Islam (*tajdîd al-manhaj al-Islâmî*) yang menekankan pentingnya pembacaan realitas dalam memahami teks agama. Adang Kuswaya, *Metode Tafsir Alternatif: Kritik Hassan Hanafi Terhadap Metode Tafsir Klasik* (Yogyakarta: Mitra Cendekia, 2009), hal. 14

(8) menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif.[172]

Hasan Hanafi juga memformat prinsip yang perlu diketahui ketika mufassir melakukan penulusuran term ayat untuk diakumulasikan dalam satu tema, di antaranya:

(1). teliti dalam memilah term berbentuk verbal dan nominal. Kata kerja mengindikasikan aksi, sedangkan kata benda merujuk kepada substansi.

(2) kata kerja berdasarkan waktu sekarang, masa lalu dan masa akan datang yang bila ditelusuri akan menghasilkan alur cerita (*story*) yang berbeda dengan narasi. Realitas yang sama dengan kebenaran, diekspresikan dalam tiga bentuk waktu untuk mengidentifikasikan kebenaran dan waktu yang permanen.

(3) analisis spektrum teks baik itu jumlah kata benda berbentuk tunggal (*singular*) atau jamak (*plural*). Bentuk tunggal menunjukkan individualitan, sedangkan bentuk plural merujuk pada kolektivitas dan kelompok sosial.

(4) kata sifat posesif. Bentuk ini dapat berwujud kata ganti atau kata penghubung relatif.

(5) vokalisasi. Kata benda dapat berbentuk nominatif yang menunjukkan aksi karena adanya sebab yang disebut subjek atau berbentuk *accusative* (penderita/pihak keempat) yang menunjukkan objek, atau berwujud *dative* yang merujuk pada hubungan yang renggang antara subjek dan objek.

(6) term yang telah didefinisi. Kata benda dapat berwujud sesuatu yang tertentu (*definite*) atau tidak tertentu (*indefinite*). Definite dikenal sebagai suatu yang tunggal, sebaiknya *indefinite* merujuk pada suatu yang umum.[173]

Selain Hasan Hanafi yang sepemikiran dengannya adalah Muhammad Bâqir al-Ṣadr. Ia mengistilahkan penyebutan tafsir *mauḍû'î* dengan metode *tauhîdî*. Alasannya ada tiga pembahasan, *pertama* memiliki makna objektifitas. *Kedua* mempunyai makna memulai pembahasan dari tema realitas sosial lalu dikompromikan dengan ayat-ayat al-Qur'an, sehingga ditemukan jawaban yang sesuai dengan realitas tersebut. Terakhir, adalah penetapan segala sesuatu terhadap suatu tema. Berdasarkan makna kedua dan *ketiga*, inilah konsep tafsir tematik al-Ṣadr dirumuskan, yaitu upaya mengumpulkan

---

[172] Kuswaya, *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik Dalam Tafsir Al-Qur'an Hassan Hanafi* (Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011), hal. 131. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 74

[173] Hasan Hanafi, *Hal Ladayna Nadzariyyah al-Tafsîr? Qadhaya Mu'asirah fi Fikrinâ al-Mua'sir*, (Cairo: Dâr al-fikr, 1976), hal. 175-178

ayat-ayat setema. Pembahasan tema tersebut harus menyatu dengan realitas di masyarakat. Inilah distingsi metode tafsir tematik al-Ṣadr dibanding tokoh tafsir tematik lainnya.[174]

Dua langkah tafsir tematik yang ditawarkan oleh Bâqir al-Ṣadr. Ia mengisitilahkannya dengan redaksi

يُبْدَئُ مِنَ الْوَاقِعِ وَ يَنْتَهِي اِلَي الْقُرْآنِ

yaitu dimulai dari realitas kemudian berakhir pada teks al-Qur'an[175]

(1). Langkah pertama, meneliti problematika realitas yang terjadi dengan cara mengumpulkan berbagai gagasan dan pengalaman manusia. Langkah ini hendak menentukan tema melalui pembacaan realitas. Ini merupakan langkah awal yang harus dimulai yang ia sebut dengan istilah *yabda'u min al-wâqi'*. Hal ini bertujuan agar produk dari tafsir tematik bisa mengimbangi problematika realita yang terus berkembang.

(2). Langkah kedua, mendialogkan permasalahan-permasalahan yang telah diteliti kepada al-Qur'an dengan peran mufassir yang berkontribusi aktif untuk menghasilkan konsep Qur'ani berbasis pengamalan manusia. Melalui dua tahapan ini, diharapkan penafsiran yang dihasilkan mampu menjawab persoalan umat, tidak hanya secara normative tetapi juga praktisi.[176]

Hasil dari penelitian Lilik Ummi Kaltsum tentang metode tematik oleh Bâqir Sadr. Menurutnya penafsir yang melakukan dialog dengan al-Qur'an memulai kerjanya dengan secera holistic-ekstensif dan berulang-ulang dengan memperhatikan bacaan lafal dan juga maknanya, menelusuri dan mengumpulkan ayat-ayat al Qur'an yang berkaitan dengan tema, ayat-ayat yang telah dikumpulkan selanjutnya dipahami satu persatu. Penafsir *maudhû'î* juga harus memperhatikan lafal-lafal yang *musytarak*, *munâsabah* antar ayat, posisi hadis, serta ada atau tidaknya riwayat mengenai *asbâb al-nuzûl* dari masing-masing ayat. Penafsir kemudian mencari korelasi dari ayat-ayat al Qur'an dan mengklasifikasikannya.[177]

---

[174] Kaltsum, 'Menelusuri Gagasan Tafsir Tematis Muhammad Bâqir Al-Sadr', *Refleksi*, Vol. 13, No. 2, (2012), hal. 162-164; Muḥammad Bâqir Al-Ṣadr, *Al-Madrasah Al-Qur'âniyyah* (Dâr al-Kitāb al-Islāmī, 2013), hal. 11.

[175] Muhammad Bâqir al-Sadr, *al-Madrasah al-Qur'âniyyah*, (Qum: Markaz al-Abhaswa al-Dirâsât al-Takhassusiyyah li al-Syahid al-Sadr, 1979), hal. 30.

[176] Muhammad Bâqir al-Sadr, *al-Madrasah al-Qur'âniyyah*, (Qum: Markaz al-Abhaswa al-Dirâsât al-Takhassusiyyah li al-Syahid al-Sadr, 1979), hal. 29-30

[177] Lilik Ummi Kaltsum, *Metode Tafsir Tematis M. Baqir al-Shadr*, (Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010), hal. 109-118

Lebih lanjut lagi, Baqir menjelaskan bahwa seorang penafsir yang menggunakan metode tematik sebelum memilih topik tertentu, ia harus fokus perhatian terhadap permasalahan tersebut, mengakumulasi data dengan mengkaji gagasan-gagasan dan pengalaman-pengalaman manusia, menyadari persoalan-persoalan yang muncul yang berkaitan dengan topik, dan mengetahui dialog-dialog mengenai topik tersebut. Dengan demikian, seorang penafsir tidak hanya menjadi pendengar yang pasif, akan tetapi penafsir akan menghasilkan sebuah karya yang aktif dan berusaha menemukan jawaban di dalam al Qur'an terhadap permasalahan-permasalahan yang dialami manusia.[178]

Paradigma Baqir Sadr hendak menginformasikan tentang pentingnya melihat konteks sebagai langkah operasional tematik. Baginya, penafsir yang menggunakan metode tematik tidak memulai kerjanya dari *nas*, tetapi dimulai dari kejadian dan pengalaman dalam kehidupan, penafsir memusatkan perhatian pada satu tema dari tema-tema kehidupan yaitu masalah akidah, sosial, dan kealaman.

Penafsir mengakumulasi dari pengalaman-pengalaman manusia seputar tema tersebut baik berupa faktor-faktor yang mempungaruhi pengalaman manusia maupun problematika yang mereka hadapi. Setelah itu penafsir menyusun pertanyaan-pertanyaan yang akan dicarikan solusinya dari teks-teks al Qur'an.[179] Aklimitasi antara teks al Qur'an dengan problem realitas inilah yang menjadikan kekuatan metode tematik. Sebab, petunjuk-petunjuk al Qur'an tidak terbatas sedangkan tafsir harfiyyah bersifat terbatas dan berkekurangan.

Langkah operasional yang diformulasikan oleh bebrapa tokoh memiliki kelebihan dan kekurangan. Seperti yang diformulasikan oleh Bâqir Sadr, kelebihan dari yang ditawarkannya memiliki kemampuan untuk menjawab problematika yang sedang terjadi dalam Masyarakat, namun langkah yang sederhana itu bersifat global sehingga sulit untuk dioperasionalkan. Hal demikianlah yang menjadi kekurangan dari forumlasi langkah Bâqir Sadr.

Berbeda dengan langkah yang diformulasikan oleh al-Farmawî. Ia cukup detail menghadirkan item langkah yang bisa memudahkan peneliti untuk melakukan riset kajian. Sama halnya dengan Bâqir, kekuranganya terletak pada kasuistik yang jarang merespon permasalahan yang sedang terjadi, sebab metode al-Farmawî tidak memperhatikan problem realitas.

---

[178] Muhammad Baqir Ash-Sahdr, *Sejarah dalam Perspektif al Qur'an,* terj. M. S. Nasrullah, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990), hal. 58

[179] Muhammad Bâqir al-Sadr, *al-Madrasah al-Qur'âniyyah*, (Qum: Markaz al-Abhaswa al-Dirâsât al-Takhassusiyyah li al-Syahid al-Sadr, 1979), hal. 29

c. Aksentuansi Tematik

Ada perbedaan aksentuansi dalam memahami tafsir tematik dari kedua kelompok. Metode tafsir tematik yang dirancang oleh al-Kûmî dan dikembangkan oleh al-Farmâwî, menjadikan teks *nash* sebagai pondasi fundamental dalam penafsiran. Alur penafsiran dari teks ke realitas (*min al-nash ila al-wâqi'*), tekslah yang menjadi acuan. Teks menjadi norma yang akan diterapkan pada realitas. Dengan begitu, realitas tunduk pada kehendak teks tanpa ada dialog untuk mengompromikannya.

Metode tematik yang ditawarkan oleh al-Kûmî dan al-Farmâwî serta para muridnya seperti Mustafâ Muslim dan 'Abd al-Sattâr tidak cukup untuk menjawab permasalahan umat yang kompleks. Penafsiran tersebut butuh dikontekstualisasikan dengan konteks masa kini agar relevan sehingga dapat merespon permasalahan yang terjadi. Apalagi heterogenitas realitas sosial yang terjadi di masyarakat selalu berubah.[180] Padahal, tujuan awal metode tematik adalah untuk menyatukan antara al-Qur'an dengan masyarakat serta menghidupkan produk tafsir agar masih relevan dengan perkembangan zaman.

Perlu mengkombinasi kedua paradigma secara professional. Keberpihakan keduanya antara teks dan konteks. Dimulai dari proses penafsiran yang menganalisa permasalahan-permasalahan realitas sosial yang terjadi, kemudian mencari penyelesaian dan solusi berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an. Produk tafsir seperti inilah yang dibutuhkan untuk masyarakat. Meminjam istilah Bâqir, *yubda'u min al-wâqi' wa yantahî ila al-Qur'ân*, dimulai dari realitas kemudian berakhir pada al-Qur'an.

Penafsiran seperti inilah yang hendak ditawarkan dalam kajian *maqâshidî.* Tujuan teks harus berdasarkan kemaslahatan umat sesuai dengan ruang dan waktu. Paradigma ini tidak menjadikan universalitas teks al-Qur'an (*'umûm al-lafzh*) sebagai pijakan penafsiran. Prinsip realitas ini juga masuk ke dalam metodologi yang lain. Seperti format pemahaman *asbâb al-nuzûl.* Problem ini, *tafsîr maqâshidî* menawarkan format pemahaman berdasarkan *al-'ibrah bi maqâshidîhâ*.

Kaidah ini berimplikasi untuk menyelesaikan problem kaidah-kaidah sebelumnya yang masih diperdebatkan. Kaidah yang dimaksud adalah *al-ibrah bi umûm al-lafzh—yang dijadikan pegangan adalah teks yang umum—*dan *al-'ibrah bi khusûs sabab—yang dijadikan pegangan adalah sebab yang khusus*. Kaidah ini sangat *masyhur*

[180] Lilik Ummi Kaltsum,"Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis Al-Qur'an" *Islamica*, Vol. 5, No. 2 (2011), hal. 335

dalam kajian *ulûm al-Qur'an* dan kajian ushul fiqh dalam menelusuri suatu ayat yang kemudian menghasilkan suatu makna—*madlûl fî al-lafdz 'ala al-ma'na*—dan implikasinya.[181] Pembahasan ini akan dijelaskan secara komprehensif setelah ini.

Semua metodologi tafsir tidak mau terjebak dalam tendensius teks atau konteks secara sepihak. Seperti halnya *tafsir Maqâshidî*, yang berprinsip untuk tidak mengabaikan konteks untuk memahami tujuan teks. Konsekuensi mengabaikan konteks sama sekali berdampak pada kehilangan dimensi *Maqâshidî al-Qur'ân* dan *Maqâshidî Syarî'ah*. Serupa dengan membiarkan seorang penafsir salah paham dalam memahami teks al-Qur'an dan gagal dalam membangun argumentasi penafsirannya.[182]

Menurut Abdul Mustaqim, kehadiran *Tafsîr Maqâshidî* penting sebagai basis moderasi Islam di tengah-tengah kontestasi epistemologis antara pendekatan tafsir tekstualis-skriptualis dan pendekatan de-tekstualis-liberalis. Menurutnya, dua paradigma tersebut sama-sama ekstrem dan saling berseberangan secara diametral.

Kelompok pertama tendensi memandang teks sebagai pokok (*ashl*) dan konteks sebagai cabang (*far'*), sehingga terkesan mengabaikan konteks dan *maqasid*, sedangkan kelompok kedua lebih mengutamakan tuntutan konteks, sehingga dapat mengarah kepada *ta'thîl al-nushûsh*.[183] Prinsip inilah yang kemudian, Auda mengkooptasi tafsir tematik dalam studi *tafsir maqâshidî*. Dengan alasan, memiliki frekuensi yang sama untuk memproduksi makna yang sesuai dengan tujuan.

Dualisme tafsir tematik melahirkan produk yang berbeda. Tafsir tematik dari realitas berimplikasi pada produk tafsir yang realistis-aplikatif. Tafsir yang terjadi di lingkungan sosial dan hasil penafsirannya mampu menjelaskan, menjawab, atau mengkritik problem realitas tersebut. Berbeda dengan tafsir tematik dari teks. Produk tafsir tersebut lebih bersifat idealis-normatif. Hasil penafsirannya mengharuskan realitas mengikuti norma al-Qur'an.[184]

---

[181] Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), jilid I, hal. 104.

[182] Syamsyuddin Muhammad Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *Badâ'i al-Fawâid*, (Beirut: Dâr al-Bayan, 1994), Jilid 2, hal. 103

[183] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, (Jogja: UIN Sunan Kalijaga, 2019), hal. 14

[184] Kuswaya, *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik Dalam Tafsir Al-Qur'an Hassan Hanafi*, hal. 192

Relevansi untuk saat ini perlu mengkordinasikan sosial mufassir yang berguna untuk menyelesaikan problem yang dihadapinya dengan mengaktualisasikan prinsip *min al-wâqi' ilâ al-nash*. Ini lebih aktif dalam mengkaji ayat-ayat tematis yang berhubungan dengan masalah sosial. Pendekatan ini bisa menghasilkan produk tafsir yang berbeda dengan mufassir lain yang memiliki latar belakang sosial yang berbeda.

Upaya untuk menghubungkan al-Quran dengan aspek sosial melalui tafsir tematik sudah banyak melahirkan produk tafsir berkaitan dengan aspek sosial, tetapi belum tentu mengkaitkan konteks sosial. Banyak para ulama melakukan penelelitan yang berkaitan langsung dengan tema sosial. Mahmud Abd. al-Sattar, memilih objek *al-islâḥ al-ijtimâ'î* (reformasi sosial); Husein Alî al-Sulṭâni mengambil tema *al-'ilâqât al-ijtimâ'iyyah* (relasi sosial); Iqbal ibn Abd. Rahman Su'ûd memilih objek yang lebih spesifik, *al-hayâh al-ijtimâ'iyyah li al-'Arab* (kehidupan sosial bangsa Arab).[185]

Sebagai produk wacana tafsir modern-kontemporer, tafsir tematik seharusnya bersifat lebih praktis dan kontekstual. Kepraktisan dan relevansi tafsir dengan konteks menjadi acuan untuk melihat sejauh mana metode ini berhasil menjawab tantangan zaman. Oleh sebab itu, secara logis tafsir tematik dituntut harus mampu memberikan solusi atas problematika yang dihadapi oleh masyarakat. Dengan kata lain, tafsir tematik juga harus bersifat lebih realistis dan aplikatif. Berangkat dari sini, maka wajar bila kemudian terdapat beberapa kritikan terhadap tafsir tematik yang berkembang di kalangan pengkaji tafsir hingga saat ini.[186]

Inilah yang perlu disadari kebutuhan terhadap tafsir tematik sebagai langkah awal dalam menganalisis ayat berbasis *maqâshidî*. Tetapi yang perlu disampaikan juga, studi tematik bukanlah format yang absolut. Satu sisi, Meskipun cukup signifikan dimanfaatkannya saat ini, metodologi tafsir tematik juga tidak lepas dari beberapa persoalan. Tafsir tematik menghadapi teks Al-Quran tanpa

---

[185] 'Udaî Fâḍil 'Abbas, *al-Âyât al-Ijtimâ'iyyah fî Al-Qur'ân al-Karîm Dirâsah fî Ḍau' al-Lisâniyyât al-Naṣṣiyah*, (Universitas Karbala: Fakultas Pendidikan untuk Ilmu-ilmu Sosial Jurusan Bahasa Arab, 2020). Mahmud Abd. Al-Sattar, *al-Islâh al-Ijtimâ'î fî Al-Qur'ân al-Karîm*, (Majallah Midâd al-'Adâb, Fak. Adab Departemen Ilmu Al-Quran Univ. Irak, 20i9). Husein Ali al-Sulṭani, *Usus al-'Ilâqât al-Ijtimâ'iyyah fi Al-Qur'ân al-Karîm wa Atsaruh fî Tahqîq al-'Amn al-Ijtimâ'î*, (Majallah Kulliyyah al-Tarbiyyah, 2012). Iqbal ibn Abd. Rahman Su'ud Ibdah, al-Hayāh al-Ijtimā'iyyah li al-'Arab fī Al-Qur'ān al-Karīm, (Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li al-'Ulum al-Syar'iyyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Vol. 70, 1438 H), 13-50.

[186]Lilik Ummi Kaltsum, "Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis Al-Qur'an", *Islamica*, Vol. 5, No.2, (2011), hal. 1

membuat distingsi antara sakralitas dan profanitas, transendensitas, dan imanensitas, religius dan sekuler yang kesemuanya dapat membuat manusia menolak Wahyu dan mengingkari kenabian.

Keberatan ini akan muncul di kalangan muslim konservatif. Tafsir tematik memposisikan seluruh isu seputar asal muasal Al-Qur'an di antara tanda kurung bukan pada spektrum dan lapangan penelitian positif atau negatif. Bagaimanapun, teks-teks Al-Qur'an tertulis dalam bahasa Arab yang diturunkan dalam waktu dan ruang tertentu agar dipahami oleh suatu komunitas yang berada dalam setting sosial-politik tertentu dengan tujuan praktis yang merubah masyarakat menjadi lebih baik. Terdapat manifestasi kemanusiaan dan sosial dalam Wahyu.

Selain itu juga, sisi kelamahan yang ditemukan bahwa tafsir tematik merupakan pendekatan relativitas terhadap teks Al-Qur'an yang sama sekali menolak klaim tafsir terbenar di segala waktu dan ruang. Ketika mufasir atau suatu generasi menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kepentingannya maka makna abadi Al-Qur'an akan menghilang. Nafsu dan tendensius manusia dapat mendistorsi objektivitas makna.[187]

Sikap mufassir terhadap realitas tersebut akan sangat menentukan penafsiran. Meskipun ada sisi kelamahan dari penerapan tematik ini. Salah satunya, penafsiran tematik sosial tertentu tidak bisa diimplementasikan ke semua latar belakang sosial umat manusia. Tafsir tematik tersebut hanya relevan dengan kondisi sosial penafsir atau masyarakat yang memiliki konteks sosial yang sama (komunal).

Kesimpulan dari pembahasan ini, bahwa metode tafsir tematik bertujuan untuk mengatasi problematika sosial yang terjadi di masyarakat. Oleh karenanya, kehadiran awalnya sudah diorientasikan sebagai tafsir *ijtimâ'î* atau tafsir yang bercorak sosial. Secara genealogis tafsir tematik dikaitkan dengan gagasan Muḥammad 'Abduh yang merupakan pelopor corak tafsir *ijtimâ'î*. Selain itu, tafsir tematik selalu berkaitan dengan realitas. Hanya saja seiring perkembangannya, tafsir tematik mengarah pada dualisme macam penafsiran.

Pertama, metode tematik yang menjadikan teks sebagai langkah awal penelitian. Metode ini didukung oleh al-Kûmî, al-Farmâwî, Abd al-Sattâr dan tokoh-tokoh yang mengikuti langkah mereka seperti M. Quraish Shihab. *Kedua*, metode tematik yang menjadikan realitas sebagai titik awal penelitian. Metode ini dipelopori oleh Fazlur

[187]Hasan Hanafi, *Adab wa Naqd*, (Cairo, 1993), hal. 21-22.

Rahman, Hassan Hanafi, Muḥammad Bâqir al-Ṣadr, dan tokoh-tokoh yang mengikuti metode mereka.

Kedua paradigma ini, baik metode tematik teks-realitas maupun realitas-teks, keduanya menunjukkan pentingnya memperhatikan permasalahan sosial. Perbedaannya, metode tematik tipe pertama bersifat normatif dan tidak aplikatif sedangkan tipe kedua bersifat aplikatif. Terlepas dari perbedaan tersebut, keduanya merupakan metode tematik yang menyajikan penafsiran secara praktis dan sistematis.

Kaitannya dengan *tafsîr maqâshidî*, analisis tafsir tematik memperhatikan konteks ayat, *munasabah ayat*, serta dua konteks turunnya ayat—*meminjam istilahnya Amin Abdullah*—yakni *asbâb al-nuzûl qadîm* dan *asbâb an-nuzûl al-jadîd*.[188] Arah interpretasi *al-maqâshidî* tentang kebutuhannya tematik, berangkat dari pandangan bahwa al-Qur'an merupakan satu kesatuan, sehingga perlu mempersatukan semuanya untuk dianalisis. Analisis tematik akan efektif diimplementasikan dalam menemukan tema, prinsip, bahkan *values* al-Qur'an, yang mendasari semua pesan-Nya.

Tafsir al-maqâshidî meyakini bahwa dalam ayat al-Qur'an terdapat nilai kepercayaan, sejarah, dan juga hikmah, semuanya membentuk kesatuan utuh. Konsekuensi logisnya, menjadi sebuah keharusan untuk memahami al-Qur'an secara holistik.[189] Meskipun surah-surah dan ayat-ayat al-Qur'an memiliki tema yang berbeda-beda, baik ayat yang membicarakan tentang mengenai keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, maupun alam semesta, itu semuanya merupakan bagian yang membentuk sebuah ketunggalan yang holistik. Semuanya juga berpotensi memainkan peran dalam tafsir *al-maqâshidî* yang bisa diintergasikan sebagai bagian dimensi-dimensi yang mengisi kekosongan antara satu ayat dengan ayat yang lain (*ta'adud al-abd'âd*).

2. *Al-'Ibrah bi Maqâshidihâ*: Penyelesaian antara Teks dan Konteks

Redundansi metodologi yang perlu dibatasi adalah ambiguitas teks dan konteks. Keberpihakan salah satu bisa berdampak kepada pemahaman yang berbeda. *Tafsir maqâshidî* hendak menyelesaikan persoalan dan perdebatan yang sampai saat ini dibahas tentang posisi teks dan konteks.

---

[188]Amin Abdullah, "*Metode Kontemporer dalam Kajian Al-Qur'an, Ketersalingkaitan Asbab Nuzul Qadim dan Asbab Nuzul al-Jadid: Makalah Konferensi Studi Qur'an*, (Jogja: UIN Sunan Kalijaga, 2012)

[189] Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide,* (London: The Internatonal Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 35-36

Tapi sebelum itu agar lebih terarah, perlu definisi afirmatif tentang teks dan konteks.

2.1. Tinjauan Definitif: antara Teks dan Konteks

Pengetian pertama yaitu tentang teks. Ibn Manzhûr, mendefinisikan teks dengan arti mengangkat, meninggikan atau menjadikan tampak, yang kemudian muncul kata *al-minashshah* (mimbar atau podium), berada pada posisi tertinggi agar dapat dilihat oleh audiens.[190] Selaras juga dengan Ibn Zakariyâ, bahwa *nash* (teks) indikasi untuk meninggikan sesuatu yang dalam hal ini bisa berupa ucapan dari lisan, seperti contoh *nashsha al-hadîts ila al-fulân* (ia meninggikan percakapan kepada seseorang).[191]

Menurut al-Jurjânî, teks (*nash*) sesuatu yang membuat makna semakin jelas terhadap yang tampak pada mutakallim, selain itu teks mengantarkan pembicaraan pada (kejelasan) makna.[192] Selain itu, Paul Ricoeur memberikan definisi teks sebagai wacana yang telah ditetapkan dengan bentuk lisan.[193] Dalam perspektif Ushul Fiqh, teks (*nash*) dipahami sebagai lafaẓh yang terdapat dalam al-Quran dan al-Sunnah yang dijadikan sebagai dalil untuk penetapan hukum suatu masalah. Teks itu adalah aspek yang tanpak dari luar (melalui panca indra mata) dari redaksi ayat atau hadis.[194]

Selain itu, menurut sarjana Ushul Fiqh, *nash* dikenal sebagai lafal yang hanya bermakna sesuai dengan ungkapannya dan tidak dapat dialihkan pada makna lain.[195] Menurut Hanafi, *nash* adalah menunjukan makna sesuai dengan apa yang tersurat, tetapi masih bisa kemungkinan mengambil makna lain, misalnya makna khusus untuk makna berpengertian umum. Sementara itu imam Syafi'i berpendapat bahwa *nash* adalah suatu teks al-Qur'an yang mengandung makna jelas dan pasti.[196]

---

[190] Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, hal. 97

[191] Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 356

[192] al-Jurjânî, *Mu'jam al-Ta'rîfât, Taḥqîq Ṣiddîq al-Minshâwî* (Kairo: Dâr al-Faḍîlah, 2004), hal. 202.

[193] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences* (New York: Cambridge University Press, 1981), hal. 145

[194] Ibn Ḥazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, t.th), Jilid 1, hal. 42.

[195] Abd. Azis Dahlan, *Ensklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hal. 1303

[196] Harun Nasution, *Ensklopedi Islam di Indonesia*, (Jakarta: CV.Anda Utama, 1993), Jilid, 2, hal. 835-836

Teks selalu terbuka untuk dimaknai, ia memiliki makna yang dinamis, karena relasi antara teks dengan makna bukan hubungan statis, dan pasti. Menurut Heideger, dan Gadamer teks bahasa tidak memiliki *dalâlah* (penunjukan makna) tunggal, karena bahasa tidak mesti menunjuk sesuatu.[197] Oleh karena itu, teks tidak mesti menunjuk sesuatu, dan makna tertentu. Memahami teks-teks agama, pada dasarnya memiliki kemiripan dalam memahami teks-teks pada umumnya sebagai sistem simbol (tanda). Sebagai simbol-simbol bahasa menunjuk kepada pandangan, pemahaman dan pikiran dalam komunitas tertentu, sehingga bahasa berada dalam ranah budaya sebagai sub sistem dari budaya itu sendiri.[198]

Pandangan ini tentu kontrovesial, sebagaimana yang digagas oleh Nasr Hamid Abu Zaid yang mengatakan bahwa teks keagamaan tidak terkecuali Al-Qur'an adalah produk budaya atau *al-Muntâj al-Thaqafî*. Produk budaya dalam arti bahwa bahasa yang tertuang dalam teks Al-Qur'an merupakan simbol atau kode manusia (*human code*) dalam mengartikulasikan kesadaran dan perasaannya. Dalam perspektif ini Al-Qur'an adalah kode manusia yang digunakan Tuhan untuk menurunkan ajaran-Nya, agar dapat dipahami manusia. Al-Qur'an adalah teks bahasa Arab yang muncul dalam konteks sejarah melalui dialog intensif dalam setiap peristiwa sejarahnya.

Menurut Abu Zaid, "Al-Qur'an yang diturunkan melalui Malaikat Jibril kepada seorang Muhammad yang manusia. Bahwa Muhammad, sebagai penerima pertama, sekaligus penyampai teks adalah bagian dari realitas dan masyarakat. Ia adalah buah dan produk dari masyarakatnya. Ia tumbuh dan berkembang di Makkah sebagai anak yatim, dididik dalam suku Bani Sa'ad sebagaimana anak-anak sebayanya di perkampungan Badui.

Dengan demikian, membahas Muhammad sebagai penerima teks pertama, berarti tidak membicarakannya sebagai penerima pasif. Membicarakan dia berarti membicarakan seorang manusia yang dalam dirinya terdapat harapan-harapan masyarakat yang terkait dengannya. Intinya, Muhammad adalah bagian dari sosial budaya dan sejarah masyarakatnya.[199]

Al-Jabiri juga memberikan pandangan yang sama terhadap sebuah teks, baginya teks al-Qur'an adalah sebuah produk budaya, al-Qur'an muncul tidak dalam ruang yang hampa, melainkan ia lahir dikarenakan

---

[197] Naṣr Hâmid Abû Zayd, *Isykâliyât al-Qirâ'ah wa Âliyât al-Ta'wîl* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1999), hal. 4

[198] Azmi Islam, *Mafhum al-Ma'na* (Kuwait: Universitas Kuwait, 1986), hal. 18

[199] Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1997), hal. 59.

permasalan-permasalahan sosial pada masa itu. Sebab itu baginya teks al-Qur'an terstruktur secara historis dan terkontruksi secara kultural.

Maka teks al-Qur'an dipandang tidak akan relevan terhadap suatu masa jika sebuah produk penafsiran mengabaikan sisi konteks ayat tersebut. Bahkan teks al-Qur'an akan bisa di nilai sebagai sebuah teks yang terkungkung dalam ruang dan waktu. Misalnya, Teks al-Qur'an yang berbicara tentang warisan untuk anak Perempuan baginya ada negoisasi dalam realitas.[200]

Pada tataran ini, pemahaman teks al-Quran perlu dikaitkan dengan aspek sosial-budaya di mana teks tersebut lahir dan dikonstruksi. *Asbâb al-Nuzûl* dan sistem sosial budaya yang mengitari teks al-Qur'an menjadi penting ditelusuri guna memperoleh pemaknaan dan pemahaman yang lebih kontekstual. Melalui etika linguistik, Nasr Hamid memahami al-Qur'an sebagai teks (*Mafhum al-Nash*) yang disampaikan dalam bentuk bahasa.

Jika al-Qur'an termanifestasi dalam bahasa, maka sudah semestinya terdapat dimensi budaya di dalamnya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks. Pembahasan tentang Al-Qur'an sebagai teks ini cukup pelik dan masih menjadi perbicangan sengit di kalangan ulama. Akan tetapi, Nasr Hamid mempunyai pendirian yang kuat tentang gagasan ini. Ia melakukan kategorisasi yang cukup menarik dalam hal ini.

Dalam sebuah pernyataannya, Nasr Hamid mengatakan bahwa yang dimaksud dengan "konsep teks" di sini, *Pertama*, untuk menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'alaqat al-murakkabat*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut. *Kedua*, teks sebagai bentuk kebudayaan, dalam konteks ini, Al-Qur'an sebagai produk budaya (*al-muntaj al-tsaqafi*), atau bahkan produsen budaya (*al-muntij al-tsaqafi*). Oleh karena itu, "konsep teks" difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan kebudayaan dan tradisi. Lebih tepatnya pada masalah historisitas teks, otoritas teks, dan pembacaan kontekstualnya (*manhaj al-qirâ'ah al-siyâqiyyah*) dalam sebuah teks.[201]

Teks merupakan fiksasi dan konstitusionalisasi sebuah wacana lisan, sedangkan wacana itu sendiri adalah aktivitas sharing pendapat atau pemikiran. Wacana adalah medium bagi proses dialog antar individu untuk memperkaya wawasan pemikiran atau mencari

---

[200] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), hal. 85.

[201] Muhammad Fauzinuddin Faiz, "Teori Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid dan Aplikasinya terhadap Wacana Gender dalam Studi Hukum Islam Kontemporer", *Jurnal al-Ahwal*, Vol. 7, No. 1, (2015), hal. 44-45.

kebenaran. Tradisi juga melahirkan sebuah teks, dan pada tataran selanjutnya, tradisi dan situasi historis merupakan dua hal yang sangat terkait dan perlu dilacak historisitasnya.

Dengan memasukkan variabel tradisi dan perilaku sosial, akan tampak lebih jelas keterkaitan hermeneutika dengan disiplin ilmu-ilmu lainnya, terutama sejarah dan psikologi. Dalam Al-Qur'an, hubungan teks dengan situasi sosial akan dapat dicermati misalnya pada perbedaan gaya dan muatan wahyu yang diturunkan di Makkah dan di Madinah, karena perbedaan kultur latar belakang sosial setempat.[202]

Sebelum Nasr Hamid, penyebutan al-Qur'an sebagai teks sudah dikonsepkan oleh Amin al-Khullî, yang memperlakukan al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitâb al-arabiyyah al-akbar*), yaitu dengan dua studi, yaitu kajian di sekitar al-Qur'an (*dirâsah mâ hawl al-Qur'ân*) dan kajian terhadap al-Qur'an itu sendiri (*dirâsah fî al-Qur'ân nafsih*). Selain al-Khuli, terdapat juga Muhammad Khalafullah—*murid dari al-Khuli*—yang juga memosisikan Al-Qur'an sebagai karya sastra yang profan.[203]

Berdasarkan penjelasan definisi teks di atas, bahwa tekstual dalam studi tafsir adalah suatu usaha dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dari makna lahiriah teks. Dalam praktik penafsiran, tafsir tekstual lebih bergerak pada makna teks yang ada dalam diri. Bahkan penafsiran ini lebih cenderung yang menggunakan analisis yang bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks).

Yaitu yang memfokuskan pada gramatikal-tekstual. Praksis yang menjadi muaranya adalah bersifat kearaban, sehingga pengalaman sejarah dan budaya dimana penafsir dan audiensnya berada tidak diperhatikan. Teori ini didukung oleh argumentasi bahwa al-Qur'an sebagai sebuah teks suci telah sempurna pada dirinya sendiri.

Selanjutnya pengertian tentang konteks. Dalam bahasa Arab disebut *siyâq*. Menurut Hans Wer, kata tersebut memiliki makna *sequence* (urutan), *thread* (benang), *context* (konteks).[204] Tammâm Hasân juga demikian, mengartikan *suyâq*,di antaranya: keberturutan, keberlanjutan (*al-Tawâliy*) atau kehadiran (*al-Tawarud*). Dengan kata lain, konteks meniscayakan kehadiran unsur-unsur bahasa yang dilihat secara berlanjut dan menyeluruh.

---

[202] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 146-147

[203] Mohammad Nur Kholis, "Pengantar", dalam buku J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal. 15

[204] Hans Wer, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services Inc, 1976), hal. 443

Menurut Hassân, konteks dapat dilihat dari dua aspek. Aspek pertama, keberlanjutan unsur-unsur yang menjadikan struktur dan kohesi itu terjadi. Inilah yang disebut dengan konteks teks (*siyâq al-nash*). Aspek kedua, keberlanjutan dan kehadiran peristiwa yang menyertai penggunaan bahasa dan mempunyai relasi dengan komunikasi. Inilah yang disebut dengan konteks situasi (sosial) atau *siyâq al-mawqif*. Kedua konteks tersebut mempunyai relasi seperti relasi umum dan khusus, yang disebut *dalâlah* al-naṣ (penunjukan atau makna teks) atau qarīnah al-naṣ (indikator teks).[205]

Peter Salim mengartikannya dengan lingkungan sekitar, atau keliling. Maksud dengan kontekstualis disini adalah, kelompok yang memahami al-Qur'an berdasarkan konteks sosio-historis al-Qur'an serta konteks sosial, politik dan budaya dimana ayat itu ditafsirkan. Kelompok ini meyakini bahwa kandungan al-Qur'an bisa diaplikasikan sesuai waktu dan tempat tertentu.[206]

Secara teknis, interpretasi kontekstual dipahami sebagai proses pencarian makna teks, yang tidak hanya bersandar kepada analisis kebahasaan dan warisan tradisi, namun disamping itu, lebih menekankan urgensi konteks dalam penentuan signifikansi makna. Bagi kalangan kontekstualis, konteks diartikan sebagai kondisi sosio-historis yang mengiringi penurunan al-Qur'an dan setting sosio-historis kontemporer, dimana teks dituntut mewacana.[207]

Dengan demikian untuk memahami al-Qur'an secara holistik, seorang mufassir tidak hanya dituntut untuk menguasai perangkat analisis kebahasaan, namun lebih dari itu, ia juga harus memahami kondisi sosial, ekonomi dan politik yang mengiringi proses penurunan wahyu, untuk kemudian dikompromikan dengan tuntutan dan problematika kekinian, Dimana proses interpretasi terjadi.[208]

Konteks tidak dapat dipisahkan dari struktur bahasa. Struktur linguistik al-Quran pada umumnya mengandung multi-interpretasi. Namun demikian, pemahaman terhadap konteks redaksi ayat memungkin kita menyingkap makna yang lebih mendekati kebenaran. Dengan kata lain, pemahaman konteks membuat interpretasi ayat-ayat

---

[205] Tammâm Hassân, *Maqâlât fî al-Lughah wa al-Adab* (Kairo: 'Âlam al-Kutub, 2006), jilid 2, hal. 65

[206] Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, (London dan New York: 2006), hal. 221

[207] Yusuf Rahman, "Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap al-Qur'an dan Hadist (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)," *Journal of al-Qur'ân and Hadîth Studies*, Vol. 1 No. 2, (2012), hal. 298

[208]Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretions, trans. Caroline Higgit*, (London and New York: Routledge, 2011), hal. 125

al-Quran tidak terkungkung oleh arti leksikal (*ma'na mu'jami*) suatu lafaẓ atau ungkapan.

Pengalihan arti leksikal ke arah makna kontekstual mutlak dipengaruhi oleh pemahaman pembaca teks al-Quran. Transformasi makna sedemikian sangat penting karena al-Quran memang diturunkan dan ditransmisikan dengan makna dan lafaẓ sekaligus dari satu generasi ke generasi berikutnya.[209]

Dalam kajian linguistik modern, pemahaman terhadap konteks dilandasi sebuah asumsi, bahwa sistem bahasa itu memiliki koherensi satu sama lain di antara unsur atau unit-unitnya, dan selalu mengalami perubahan dan diversifikasi. Karena itu, dalam menentukan makna, diperlukan adanya penentuan berbagai konteks yang melingkupinya. Teori yang dikembangkan oleh Wittgenstein ini mengemukakan bahwa makna suatu kata dipengaruhi oleh empat konteks, yaitu: (a) konteks kebahasaan, (b) konteks emosional, (c) konteks situasi dan kondisi, dan (d) konteks sosio-kultural.

Dalam teori kontekstual sejalan dengan teori relativisme dalam pendekatan semantik. Makna sebuah kata terikat pada lingkungan kultural dan ekologis pemakai bahasa tertentu tersebut. teori kontekstual mengisyaratkan bahwa sebuah kata atau simbol ujaran tidak mempunyai makna jika ia terlepas dari konteks.

Namun demikian, ada yang berpendapat bahwa setiap kata mempunyai makna dasar atau primer yang terlepas dari konteks situasi. Kedua kata itu baru mendapatkan makna sekunder sesuai dengan konteks situasi. Singkatnya, hubungan makna itu, bagi Firth, baru dapat ditentukan setelah masing-masing kata berada dalam konteks pemakaian melalui beberapa tataran analisis, seperti leksikal, gramatikal, dan sosio-kultural.[210]

Relasi antara teks dengan realitas memformulasikan tiga unsur yang terlibat dalam proses mediasi antara teks denga realitas. (1) pemahaman makna, dan tujuan sebua teks diproduksi. Pemahaman ini penting, sebab produksi makna yang muncul dari teks akan tidak dapat berubah dari prinsip dasar *syar'i* yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan kepada objek teks, yaitu manusia. (2) pengamatan terhadap realitas sosial tumbuh dalam komunitas sebagai ranah hukum, baik secara individu, maupun kelompok. Di sisi lainnya, dibutuhkan juga penghayatan situasi sosial bagi mukallaf supaya dalam proses produksi hukum tidak hanya memenangkan kepentingan,

---

[209] Muhbib Abdul Wahab, *Pemikiran Linguistik Tamam Hassan dalam Pembelajaran Bahasa Arab* (Jakarta: UIN Press dan CeQDA), hal. 228.

[210] Jos Daniel Parera, *Teori Semantik*, terj. Ida Syafrida dan Yati Sumiharti (Jakarta: Erlangga, 2004), hal. 47-48

atau kemaslahatan kelompok tertentu. (3) pemberian makna teks terhadap realitas sebuah sebuah produk hukum supaya dapat ditetapkan sesuai dengan konteks sosial.

Saat mufassir berhadapan dengan teks, ia harus bergerak dari situasi sekarang ke situasi masa lampau, untuk mengetahui konteks sosio-historisnya. Tanpa memahami konteks pewahyuan al-Qur'an seseorang tidak bisa memahami pesan inti al-Qur'an.[211] Bagaimana pun, fenomena yang kompleks dan data historis yang mengiringi proses pewahyuan akan membuka perspektif mufassir, yang membantunya dalam memahami pesan al-Qur'an secara utuh.[212] Sementara untuk mengkontekstualisasikan pesan al-Qur'an, seorang mufassir juga harus memahami secara tepat konteks sekarang, yang menuntut analisis yang mendalam terhadap realitas kotemporer, sehingga diharapkan mampu mengimplementasikan pesan al-Qur'an secara tepat.[213]

Proses dialektika antara teks dan konteks bisa menghasilkan makna yang bermuatan maslahah. Makna tidak cukup diproduksi melalui analisis teks, tetapi juga melewati proses analisis konteks yang dikomparasikan dengan konteks saat teks itu ada dengan kondisi saat ini. Abdullah Saeed mengafirmasikan, makna bukanlah sekedar muatan otonom yang terdapat dalam teks. Makna merupakan hasil dialektika antara teks dan konteks.

Oleh karena itu makna sebuah teks tidak hanya sekedar pada tampilan teks saja, namun bersifat *multiple* dan *plural*, dikarenakan cara pembacaan yang berbeda, dari satu individu ke individu yang lain, dari satu generasi ke generasi yang lain. al-Qur'an yang dijadikan sebagai sumber petunjuk (*mashâdir al-hadyî*) mesti dipahami secara berbeda, dengan keadaan yang berbeda, dan bukan sebagai kumpulan dan hukum yang kaku dan stagnan. Ajaran-ajaran al-Qur'an harus diaplikasikan secara berbeda tergantung pada konteksnya agar tetap relevan di setiap tempat, waktu dan masa.[214]

Bagi kalangan tekstualis-skriptualis melihat dengan pola yang berbeda, bahwa hakikat makna al-Qur'an terletak pada kontruksi

---

[211] Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqb al-Khitab al-Dinî*, (Kairo: Sina li-al-Nashr, 1994), hal. 210

[212]Abdul Kabir Husain Solihu, "Understanding the Qur'an in the light of Historical Change," *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 3 (2003), hal. 413

[213] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Tranformation of An Intelectual Tradition*, (Chicago and London: The Univercity of Chicago Press, 1982), hal. 4

[214] Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur'an," *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 71 No. 2, (2008), hal. 221-237

lahiriah teks, sehingga harus dipahami sebagaimana yang tersurat dalam setiap ayat agar tidak terjadi penyimpangan penafsiran. Pemaknaan merupakan aktivitas rasio yang selalu mengarah dari lafazh ke makna dan berjalan searah secara linear.[215]

Makna merupakan entitas objektif yang bisa dipahami secara independen dari dalam teks, sehingga teks tidak boleh dipahami melalui realitas, namun justru realitaslah yang harus dipahami melalui teks. Mereka memandang juga bahwa, makna teks dapat diketahui secara objektif melalui perangkat linguistik dan tranmisional, kemudian makna dihukumi sebagai hal yang tetap dan determinan, sehingga mesti diaktualisasikan sepanjang masa, mengingat universalitas pesan dan ajaran al-Qur'an.[216]

Outcome dari ajaran yang menyatakan relevan bagi setiap masa dan tempat dimaknai sebagai penundukan dinamika realitas kemanusiaan terhadap kontruksi interpretasi dogmatis yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Abdullah Saeed memberikan pendapatnya bahwa, konsep objektifitas makna teks suci yang digagas kalangan tekstualis setidaknya berdasar pada dua asumsi kunci.

Pertama, firman Allah yang berbahasa Arab, dan penggunaanya yang dipraktekan orang Arab bisa menentukan makna objektif dari dalam teks. *Kedua*, objektifitas makna bisa dihasilkan, ketika makna tekstual ini didukung oleh berbagai keterangan yang bersumber baik dari Rasulullah, sahabat dan tabiin. Makna objektif ini dapat dihasilkan melalui perangkat linguistik dan tranmisi historis propetik.[217]

Kalangan tekstualis-skriptualis yang mempercayai al-Qur'an harus dipahami berdasarkan teksnya merujuk pada model penafsiran yang dilakukan *salâf al-sâlih.* Sedangkan kelompok lainnya, khususnya kelompok terdahulu dipandang berpikir normatif, statis dan tidak universal, sehingga berimplikasi pada produk tafsir yang dihasilkan generasi selanjutnya harus merujuk pada pemikiran tersebut.

Alasan tersebut, kelompok tekstualis tendensi menggunakan pendekatan penafsiran literal apa adanya sesuai teks, dan tidak berupaya untuk mendiversifikasi dengan cara mengkontekstualisasi teks ayat al-Qur'an. Model tafsir disebut sebagai produk dari sebuah

---

[215] U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2009), hal. 39

[216] Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World-Views and Identities; Neo-Tradisional Salafis and progressive Muslim", *Arab Law Quarterly*, Vol. 21 No. 4 (2007), hal. 357

[217]Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, (London and New York; Routledge, 2006), hal. 102-103

pentafsiran didasarkan dengan analisis bahasa, dan metode periwayatan dipercayai akan mampu selalu relevan dengan segala situasi dan kondisi.[218]

Seperti Ibn 'Utsaymîn. Menurutnya, penafsiran yang benar adalah penafsiran yang berbasis pada al-Qur'an. Hal ini dikarenakan antara teks al-Quran satu dengan lainnya saling menafsirkan. Selain itu, penafsiran yang berdasarkan pada tradisi Nabi atau sunnah dikatagorikan penafsiran paling benar. Hal ini juga dikarenakan Nabi merupakan manusia yang paling paham tentang apa yang diturunkannya melalui Jibril, yang selanjutnya adalah penafsiran yang berbasis pada pendapat sahabat dan tabi'in. Hal ini dikarenakan generasi awal Islam paling mengetahui al-Qur'an dibandingkan generasi setelahnya. Oleh karena itu, Ketika seseorang menafsirkan ayat tidak menemukan penjelasannya dari al-Qur'an dan sunnah, maka ia merujuk pada pendapat para sahabat dab tabi'in.[219]

Sama halnya dengan dengan Nasîr al-Dîn al-Albânî, bahwa pendekatan paling otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an adalah dengan al-Qur'an itu sendiri, sunnah Nabi, baik itu perkataan, perbuatan maupun penegasannya. Bila penjelasan tidak terdapat dikeduanya maka, merujuk kepada pendapat sahabat dan tabi'in terutama yang berkonsentrasi dalam mempelajari tafsir dari generasi sahabat. Albânî menyayangkan adanya penafsiran ayat berdasarkan rasio ataupun mazhab penafsir yang tidak ada keterangannya dari Rasulullah.[220]

2.2. Gerakan *Maqâshidî*: Penyelesaian Teks dan Konteks

Dari penjelasan definisi antara teks dan kontes, Gerakan *maqâshidî* tetap melihat pada banyak aspek agar tidak terjebak dari salah satunya. *tafsir maqâshidî* menjadi teks titik sentral berangkatnya, namun metode penafsirannya didialogkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, mulai dari *social sciences* hingga *critical philosophy*. Format ijtihad yang dipermainkan tidak sibuk menggunakan teks semata, namun juga bermain dengan baik pada landasan konteks dalam melahirkan kontekstualisasi ajaran Islam.[221]

---

[218] Tariq Ramadhan, *Western Muslim and The Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), hal. 5.

[219]Ibn 'Uthaymin, *Usûlun fî al-Tafsîr*, ('Ain Shams: al-Maktabah al-Islâmîyyah, 2001), hal. 24-25

[220] Muhammad Nasîr al-Dîn al-Albânî, *Kayfa Yajib Alaynâ an Nufassira al-Qur'ân al-Karîm?*, (Riyâd: al-Maktabah al-Ma'ârif, 2007), hal. 35-36

[221] Pola ijtihad yang diinginkan dalam *maqâsidî* adalah kognisi kritis. Abdullah Saeed menyebut sebagai gerakan *the progressive ijtihadists*. Khaled M. Abu fadel. *Atas Nama*

Dimulai dari teks dan diakhiri dengan analisis konteks realitas. Dalam proses pemaknaan *nash* tidak cukup diperoleh dari analisis teks, tetapi juga membutuhkan proses konteks-realitas yang di dalamnya mengkaji tentang struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kelahiran teks. Karena itu, aksentuansi nalar maslahah *tafsir al-maqâshidî* lebih kuat dijadikan sebagai hujjah daripada nalar makna yang diperoleh sekedar membaca teks.

Gerakan *maqâshidî* merupakan paradigma baru yang menggunakan instrumen-instrumen yang khas dalam memahami al-Qur'an.[222] Kajian ini hadir untuk menyaring cara dan pola berpikir mujtahid yang masih dalam bentuk *fahm* (pemahaman), tetapi yang harus dibutuhkan adalah makna yang sesuai dengan *maqâshidî al-Syâri'*.[223] Simplifikasinya bahwa al-Qur'an (*al-Khitâb*) satu paralel dengan *maqâshidî*, sedangkan *reading* (pembaca) satu paraler dengan *fahm* (pemahaman).[224]

Saat ini, penafsiran seseorang—*reading*—terhadap al-Qur'an, didominasi oleh kognisi individual yang berangkat melalui kerangka ijtihad, sehingga hasilnya hanya sebatas penafsiran dan pemahaman yang belum sampai kepada tahap *maqâshidî*. Untuk sampai kepada tahapan *maqâshidî* diperlukan *wasîlah* (sarana) untuk sampai kepada *ma'rifah maqâshidî khitâb*.[225]

Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqih Otoritatif, terj: Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. 9

[222] Meminjam definisi Thomas S. Khun, paradigma sebagai suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*). Selain sebagai model berfikir, paradigma juga merupakan suatu model pemecahan masalah. Paradigma bisa muncul dari ide seseorang, dan divalidasi kebenarannya secara komunal. Artinya, bila seorang pemikir telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap sebuah paradigma, maka paradigma tersebut bisa menjadi keilmuan yang diakui, atau menempatkan posisi *"normal science*". Lihat Thomas S. Kuhn, *The Stucture of Scientific Revolutions* (Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 1970), hal. 23-24. Dalam definisi lain, paradigma adalah seperangkat kepercayaan atau keyakinan yang menentukan seseorang untuk bertindak dalam kehidupan sehari-hari.Atau citra yang fundamental dari pokok permasalahan dari suatu ilmu.Dalam struktur keilmuan, paradigm berperang penting.Ia berfungsi memberikan kerangka, mengarahkan, dan menguji konsistensi keilmuan. Lihat Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2005), hal. 76

[223] Istilah ini diambil dari ungkapan al-Syātibī dalam mengklasifikasi *maqāṣid*, di antaranya *maqāṣid al-Syâri'* dan *maqāṣid mukallaf*. Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2004), hal. 219

[224] Musyrif b. Ahmad Jam'ānī al-Zahrānī," al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ta'sīl wa al-Tatbīq," *Majalah al-Dirāsah al-Islāmiyyah*, Vol. 28, No. 1, (2016), hal. 53-97

[225] Produk tafsir yang dihasilkan oleh ijtihad setiap mufassir tentunya memiliki perbedaan. Faktor yang mempengaruhi perbedaan ini adalah epistimologi yang digunakan. Misalnya Abdul Mustaqīm mengklasifikasikan periodesasi mufasir yang memiliki epistem

Kaidah yang diformulasikan untuk sampai kepada makna *maqâshidî* adalah *al-'ibrah bi maqâshidîhâ*. Kaidah ini berimplikasi untuk menyelesaikan problem kaidah-kaidah sebelumnya yang masih diperdebatkan. Kaidah yang dimaksud adalah *al-ibrah bi umûm al-lafdz—yang dijadikan pegangan adalah teks yang umum—*dan *al-'ibrah bi khusûs sabab—yang dijadikan pegangan adalah sebab yang khusus*. Kaidah ini sangat *masyhur* dalam kajian *ulûm al-Qur'an* dan kajian ushul fiqh dalam menelusuri suatu ayat yang kemudian menghasilkan suatu makna—*madlûl fi al-lafdz 'ala al-ma'na—*dan implikasinya.[226] Kedua kaidah ini sangat membantu dalam memahami ayat, satu sisi memahami ayat dengan *waqâ'i al-ayât* (historis ayat) dan di sisi yang lain memahami ayat dengan menggunakan keumuman teks.[227]

Para ulama sepakat, bila ayat mengandung makna umum dan sebab turunya juga umum atau sebaliknya ayat yang mengandung makna khusus dan sebab turunnya juga khusus maka yang umum tetap pada keumumannya dan khusus tetap pada kekhususannya. Problem yang muncul adalah bila ayat bersifat umum sedangkan sebab turun ayat bersifat khusus para ulama berbeda pendapat. Pendapat jumhur ulama menggunakan *al-'ibrah bi umûm al-lafdz*, sedangkan pendapat minoritas menggunakan *al-'ibrah bi khusûs sabab*.[228]

Perbedaan ulama dalam menentukan pegangan—*antara keumuman teks dan kekhususan sebab*—dalam memahami ayat karena tidak berlandaskan kepada *maqâshidî*. Problem inilah yang kemudian akan menimbulkan pertanyaan-pertanyaan, apabila hanya berpegang dengan keumuman teks, maka sebatas mana keumuman teks tersebut?, lantas makna bagaimana yang dikehendaki?.

Begitupun sebaliknya, tendensi terhadap *asbâb al-nuzûl* (*waqâ'i al-ayât*) dan tidak melibatkan teks-teks ayat menjadi resiko besar dalam memahami ayat. Problem inilah yang kemudian ingin diselesaikan melalui kaidah *al-'ibrah bi maqâshidîhâ* bertujuan untuk

---

yang berbeda-beda. Seperti Fase era formatif, afirmatif dan reformatif. Lihat, Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 34

[226] Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid 1, hal. 104.

[227] Muhammad b. 'Abdullah al-Zarksyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, 2008), jilid 1, hal. 22

[228] Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995), jilid I, hlm. 104-105. Mūsa Ibrāhīm al-Ibrāhīm, *Buhūts Manhajiyyah fī Ulūm al-Qur'an al-Karīm*, (Oman: Dār 'Ammār, 1996), hal. 32. Mūsa Syāhīn Lāsyīn, *al-La'ālī al-Hisān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), hal. 137-138. Subhī al-Sālih, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-'Ilm li Malāyīn, 1997), hal. 159

mengeksplorasi makna ayat melalui konsiderasi sarana-sarana kaidah yang diformulasikan dalam kajian *tafsîr maqâshidîhâ*.

Abdul Moqsith Ghazali berpendapat, bahwa kaidah dalam Gerakan *maqâshidî* ini diajukan untuk antipoda dari kaidah lama yang berbunyi *al-'ibrah bi umûm al-lafadz la bi khushûsh al-sabab*, berarti bahwa yang harus menjadi pertimbangan adalah keumuman lafaz, bukan khususnya sebab.

Dengan demikian, *nash* yang menggunakan redaksi umum, maka tidak ada pilihan lain selain menerapkan nash tersebut, sekalipun nash itu hadir untuk merespons suatu peristiwa yang khusus. Moqsith menyebutnya dengan istilah *altaslîm bi umûm al-lafdz* (Pasrah pada keumuman lafaz). Konstruk berpikir seperti ini hanya menyebabkan pembaca berada dalam kerangka makna linguistik (*fî ithar al-dalalah al-lughawiyah*).[229]

Dari hasil penulusuran karya Jasser Auda, tidak ditemukan istilah kaidah ini dalam Gerakan *maqâshidî*-nya. Ia sering berulang kali menyebut dengan istilah *dalalah maksud*.[230] Istilah ini adalah penanda bagi seorang untuk bisa mengakses maksud dari suatu teks *nash*. *Dalalah maksud* sebagai verifikasi dan pendalaman yang lebih luas agar setiap ayat yang memiliki keumuman teks dan kekhususan sebab tidak terjadi kontradiksi.

Cara yang dilakukan adalah memberikan porsi urgensi kedua kaidah sesuai dengan maksud ayat tersebut. Dengan demikian, tidak menjadi sikap tendesi dan hegemoni terhadap salah satu kaidah, baik itu teks dan konteks. Dengan menggunakan *maqâshidî* kedua kaidah memiliki peran masing-masing dan memiliki tujuan.[231]

Langkah untuk mengetahui *maqâshidî*, diperlukan wawasan yang akseptabilitas. Ada beberapa langkah yang mesti dipersiapkan bagi peneliti untuk mempergunakan kaidah tersebut. Meskipun secara objektif langkah yang ditawarkan tidak teridentifikasi langkah yang baru. Misalnya, mempersiapkan aspek kebahasaan. Instrumen kebahasaan sangat dibutuhkan sekali. Kemudian memahami teks al-Qur'an secara holistik.

---

[229] Abdul Moqsith Ghazali, *Merancang Kaidah Ushul Fiqh Alternatif*, eds. Artikel ini pernah dimuat dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 352-370.

[230] Jasser Auda, *Maqāṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007).

[231] Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jilid I, hal. 104-105. Mūsa Ibrāhīm al-Ibrāhīm, *Buhūts Manhajiyyah fī Ulūm al-Qur'an al-Karīm*, hal. 32. Mūsa Syāhīn Lāsyīn, *al-La'ālī al-Hisān fī 'Ulūm al-Qur'an*, hal. 137-138. Subhī al-Sālih, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'an*, hal. 159

Langkah untuk melakukan kajian ini dengan menyetujui aplikasi metode tematik (*maudhû'î*). Metode ini berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu yang *wahdatan mutakâmilatan* (satu yang saling menyempurnakan).[232] Sehingga konsekuensinya tidak bisa memahmi ayat secara parsial, karena tidak bisa menghasilkan makna *maqâshidî*.

Selain itu juga, seseorang dituntut untuk memahami konteks yang tidak hanya bersifat partikular, melainkan juga konteks impersonal yang *kulli* (universal). Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu *sabab al-nuzûl* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama untuk menemukan *maqashid* pada suatu teks *nash*.

Tiga langkah tersebut merupakan fondasi utama yang harus diaktualisasikan. Berbeda ketika dipertengan analisis, ditemukan problem. Misalnya tentang jangkuan *maqâshidî* dan kontradiksi antara dalil. Maka yang harus dipersiapkan adalah analisis menggunakan *al-'ibrah bi* maqâshidî*hâ*. Kaidah ini untuk memverifikasi kaidah-kaidah sebelumnya, dan mengeksplorasi makna-makna yang masih diperdebatkan dengan menggunakan kaidah sebelumya.

Langkah dalam kaidah ini tentunya melakukan peninjuan kembali periwayatan historis dan kajian bahasa terhadap teks. Dengan menggunakan kaidah ini diharapakan untuk menyelesaikan problematika antara keumuman teks dan kekhususan sebab. Sedangkan untuk penyelesaian kontradiksi (*ta'arud baina al-adillah*) dengan memprioritaskan kompromi antar ayat.

Tentunya konsep *nasakh* perlu ada peninjuan kembali dan reorientasi karena tidak sejalan dengan *maqâsdî.* Alasannya adalah setiap ayat memeliki tujuan masing-masing, apabila terjadi kontradiksi bukanlah disebabkan *nafs al-umur* (teks al-Qur'an) melainkan kognisi mujtahid.[233]

Sebagai contoh untuk mengeksplorasi Makna ayat dengan menggunakan *al-'Ibrah bi* Maqâshidî*hâ*, terdapat pada QS. al-Nisâ'/4: 58.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

---

[232] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl lil Mubtad'īn,* ((al-Ma'had al-'Alamī li Fikr al-Islāmī, 1981), hal. 86

[233] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 45-46. permasalahan bisa disebabkan juga *khibrah* (pengalaman) intlektual dan hegemoni mujtahid, ijtihad di sini bisa diartikan sebagai *Origins des idees* (*aslu al-afkār*), yaitu sumber-sumber awal atau yang dibawa kedalam lingkungan penafsiran, karena referensi mujtahid berbeda-beda dan cara berpikir berbeda-beda dengan demikian bisa mempengaruhi cara intepretasi al-Qur'an.

إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِۦٓ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat"

Redaksi pada ayat ini terlihat umum, bahkan kesimpulannya bisa berlaku keumuman teks. Ayat ini membicarakan tentang Amanah dalam menetapkan suatu hukum secara adil. Setelah dilakukan penelusuran historis pada ayat ini, pemahaman yang muncul berbeda. Ayat ini mengarah kepada sasaran secara khusus bukan umum.

Seperti yang ditulis oleh al-Ṭabarî, bahwa ayat ini sasaran turunnya hanya kepada *walah al-umur* (pemimpin) baik itu imam, ulil amri maupun sultan. Dalam riwayat lain, ayat ini turun kepada Nabi Muhammad tentang siapa yang berhak mendapatkan jabatan pemegang kunci Ka'bah.[234] Secara historis, ayat ini tergolong *waqâ'i al-âyât* (konteks ayat) sehingga yang dibicarakan adalah konteks khusus.

Pengamatan secara konteks, ayat ini hanya membicarakan tentang wilayah kepemimpinan baik itu dengan menggunakan istilah ulil amri, imam, maupun sultan. Bahkan Nabi Muhammad merupakan pemimpin pertama dalam Islam juga dikategorikan sebagai *walah al-umur*. Namun secara teks, ayat ini tidak membicarakan spektrum khusus. Tidak ditemukan terma secara eksplisit yang menyebutkan term imam, sultan, ulil amri maupun Nabi Muhammad. Analisis sebatas teks ini dapat menyimpulkan bahwa ayat ini dikategorikan sebagai *bi umûm alfâzh*.

Kasus seperti ini, terjadi kotradiksi dalam mengimplementasikan ayat. Apakah berlaku hanya khusus mengenai kepemimpinan, atau berlaku umum untuk semua umat manusia. Problem seperti ini hendak diselesaikan melalui instrumen *al-'ibrah bi maqâshidîhâ*. Dengan cara mendahulukan jangkuan yang lebih maslahat. Inilah yang dikehendaki seperti Jasser Auda ketika mengubah paradigma jangkuan *maqâshidî*.

Kemaslahatan umum menjadi *maqâshidî* prioritas dalam mengimplementasikan ayat ini, atau dikenal juga dengan istilah spektrum umum yang lebih universal (*maqâshid al-'am*) yang berlaku kepada seluruh manusia. Dengan demikian, *al-'ibrah bi maqâisidîhâ*

---

[234] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, (al-Qāhirah: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001), jilid VII, h. 170-173

pada ayat ini adalah berbuat Amanah wajib dilakukan setiap individu manusia.

Meskipun historis ayat ini menyasar kepada pelaku kebijakan seperti pemimpin menjadi pihak pertama dan utama dalam melakukan keadilan, sebab pemimpin memikul amanat yang lain dan lebih banyak mengambil keputusan tinimbang orang yang tidak memiliki jabatan pemimpin.[235] Keumuman lafadz dan kekhususan sebab sama-sama diberlakukan sesuai porsi masing-masing dan memiliki *maqâshidî*.

Kasus yang lain juga yang bisa diselesaikan pada QS. Alî Imran/3: 159.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya".

Kasus pada ayat ini sama halnya dengan ayat sebelumnya. Secara teks ayat ini berlaku umum, namun setelah dilakukan peneulusuran historis pada ayat ini ditemukan informasi yang bebeda. Melalui pendekatan historis, ayat ini membicarakan tentang perdebatan sahabat Abû Bakar dan 'Umar b. Khattab tentang tawanan perang Badar.

Abû Bakar menyuarakan pendapat sebaiknya mereka yang ditawan agar dikembalikan kepada keluarga mereka dengan syarat membayar tebusan. Pendapat 'Umar justru berbeda, ia berpendapat bahwa pelaku sebaiknya dibunuh karena ini merupakan perintah keluarganya. Perdebatan ini membuat Rasulullah SAW kesulitan di dalam memutuskan, kemudian turunlah ayat ini sebagai dukungan atas pendapat Abū Bakar r.a.[236]

---

[235] Ungkapan ini juga sejalan dengan Ahmad al-Raisûnî ketika menjelaskan tentang maksud ayat. Lihat Ahmad al-Raisūnī, *Maqāṣid al-Āyāt Baina 'Umūm al-Lafdz wa Khusūs Sabab*, (Dirāsāt Maqāṣid al-Syarī'ah al- Islāmiyyah: Mu'assasah al-Furqān li Turāts al-Islāmī: Markaz, 2017), hal. 10

[236] Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, (Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003), jilid 4, hal. 159.

Melalui informasi historis ini, Nabi Muhammad SAW menerima Keputusan dari Abû Bakar untuk memaafkan kesalahan masa lalu mereka tanpa memerlukan sanksi hukum bunuh. Nabi memilih Keputusan Abû Bakar bukan berarti opini dan pendapat 'Umar b. Khattab yang berbeda dengan Abû Bakar dianggap salah. Secara yurisprudensi Islam, tawanan perang memiliki sanksi yang berbeda-beda termasuk sanksi hukuman mati.

Alasan Nabi memilih keputusan Abû Bakar karena sesuai dengan ayat tersebut, yang membicarakan tentang bersikap lemah lebut sebagai bentuk rahmah dari Allah, dan kesalahan yang telah diperbuat oleh mereka dengan cara memaafkannya.[237] Melalui *al-ibrah bi maqâshidîhâ* ayat ini berlaku kedua-duanya. Bukan keumuman teks yang dimenangkan atau kekhususan teks secara sepihak.

Ayat tersebut diberlakukan secara tujuannya. Seacra keumuman teks, ayat ini tidak hanya berlaku kepada Nabi Muhammad saja, tetapi juga berlaku bagi semua umat muslim yang wajib mengikuti karakter pemaaf. Selain itu juga berlaku secara kekhususan sebab, bahwa pemimpin harus menerima tanggapan dan musyawarah dari masyarakatnya, bahkan pemimpin harus besikap memaafkan. Tujuannya berlaku sesuai kemaslahatan yang berlaku bagi individu maupun masyarakat secara luas.

Bila dilakukan analisis lebih jauh, maka sikap pemaaf pada ayat ini menjadi referensi tambahan dalam memahami ayat-ayat yang lain. Misalnya mengenai paradigma qisas dalam al-Qur'an yang secara terang-terangan merupakan regulasi yang sah untuk menghukumi timbal balik, berdasarkan QS. Al-Baqarah/2: 178.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita

---

Bandingkan dengan diksi, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl b. Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm,* (Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000), jilid 3, hal. 234. Histori ini juga bisa dikaitkan dengan hukum bunuh bagi orang murtad, sebab hukum bunuh bukanlah advokasi final dalam memberikan sanksi. Masih banyak cara yang harus diperhatikan dan diulas kembali

[237]Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, (Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003)

dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih".

Potongan ayat ini memberikan legitimasi dan legalitas untuk berbuat *qisas*. Perspetif *maqâshidî* tentu ini bukanlah tujuan final untuk menyelesaikan sanksi pembunuhan. Potongan akhir ayat justru memberikan pesan hendaknya memberikan maaf kepada pelaku kriminal. Ini bertujuan untuk menekankan pada prinsip rehabilitatif, yaitu mereformasi moralitas masyarakat, khususnya pelaku tindak pembunuhan.

Hal ini dapat dilihat dengan adanya alternatif hukuman yang ditawarkan al-Qur'an, yaitu membayar diyat, memberi maaf, dan menyelesaikannya dengan perdamaian. Alternatif hukuman ini bertujuan untuk menyelesaikan konflik dengan mengedepankan toleransi dan menghilangkan rasa dendam. Hukuman qisas bukan semata-mata untuk melakukan *social control* dengan bunuh dibalas bunuh, tetapi untuk *social engineering* yaitu menjaga kelangsungan kehidupan manusia. Pengambilan sikap seperti itu justru bisa minimalisir konflik yang tidak berkesudahan.[238]

D. Sistem Multidimensional Antitesis dari *Nasakh*

Konsep *nasakh* merupakan metodologi *Ulûm al-Qur'ân* yang sampai saat ini masih diperbincangkan (*dalîl bi 'itibâr ikhtilâfih*). Kelompok pertama menyatakan bahwa *nasakh* merupakan metodologi yang wajib diketahui mufasir ketika memahami al-Qur'an. Mereka merujuk kepada periwayatan Alî b. Abî Talib yang berkata "kamu celaka dan mencelakakan" kepada seorang laki-laki yang sedang menjelaskan kisah-kisah dalam al-Qur'an kepada majelisnya tanpa dibekali pengetahuan tentang *nasakh*, dan mereka juga merujuk kepada penafsiran Ibn 'Abbas QS. al-Baqarah/2: 269,

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

"Allah menganugerahkan al hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi

[238] Ali Sodiqin, *Hukum Qiyas, Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), h. 192-193

karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)".

Bahwa term *hikmah* dalam redaksi ayat di atas diartikan sebagai anugerah dari Allah berupa *nasakh*.[239] Berbeda dengan kelompok kedua yang memberikan bantahan bahwa ayat-ayat al-Qur'an tidak mungkin terjadi *nasakh*, sebab al-Qur'an merupakan kalam yang sempurna dan setiap ayatnya memiliki tujuan masing-masing.[240]

Perdebatan ini juga sangat berhubungan dengan perkembangan terminologi *nasakh*, baik era konservatif maupun kontemporer sekarang ini. Definisi *nasakh* yang berkembang saat ini adalah

رَفْعُ الحُكْمِ الشَرْعِ بِدَلِيْل مُتَأَخَّرِ

Yaitu mengantikan hukum yang lama dengan hukum yang baru. Kasus yang terjadi adalah penghapusan ini diberlakukan secara permanen. Ini yang kemudian mendapat kritikan seperti Jasser Auda bahwa ayat al-Qur'an tidak mungkin di-*mansûkh* secara permanen (*ilghâ' muabbad*).[241] Hal ini akan menimbulkan pertanyaan dan permasalahan baru salah satunya, bagaimana status yang di-*mansûkh*, apakah statusnya dihilangkan secara permanen?.

Bagi Auda, *nasakh* harus direorientasikan kemabali sebagai konsep penyelesaian kontradiksi antar dalil (*ta'ârud baina adilah*) yang sejalan dengan semangat *maqâshidî*. Auda menawarkan multi-dimensional sebagai fitur untuk tidak terburu-buru memprioritaskan *nasakh* sebagai langkah dalam penyelesaian kontradiksi antar ayat.[242] Sebagaimana yang dilakukan kalangan Syafi'iyyah yang memprioritaskan konsiliasi (*al-jam'u*) tinimbang *nasakh*. Namun dalam realitanya, konsep *nasakh* selalu berhadapan dengan pertanyaan tentang bagaimana mungkin ayat-ayat al-Qur'an bisa di-*nasakh*, ini bisa membuat seseorang skeptis atas ke auntentisitas isi al-Qur'an.

---

[239] Mûsa Syâhîn Lâsyîn, *al-La'ī al-Hsān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2002), hal. 167. Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008) hal, 462. Ibn Hazam al-Andalusī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'an al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1986), hal. 5-6

[240] Kelompok ini banyak didominasi oleh cendikiawan muslim modern, tetapi juga ditemukan tokoh ulama konservatif seperti Abū Muslīm al-Aṣfahānī. Cendikiawan modern yang menolak seperti Abīd al-Jābirī dan Jasser Auda yang memberikan tawaran berupa sistem multidimensional. Mūsa Ibrāhīm li Ibrāhīm, *buhūts Manhajiyyah fī 'Ulūm al-*Qur'an, (Oman: Dār 'Ammār, 1996), hal. 148. M. 'Ābid al-Jābirī, *Fahmu al-Qur'ān al-Hākīm; al-Tafsīr al-Wādih Hasbi Tartīb al-Nuzūl*, (Maroko: al-Dār al-Baidā', 2008)

[241] Jasser Auda, *Naqd Nadzariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li Abhāts wa al-Nasyar, 2013), hal. 51

[242] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: The Internasional Institute of Islamic Thought, 2007), hal. 224

1. Definis *Nasakh*: Problematika dan Penyelesaian

Perdebatan *nasakh* dimulai dari ambiguitas definitif. Dalam *Ulûm Al-Qur'ân*, definisi yang digunakan format ringkas tanpa ada penjelasan lebih lanjut. Berbeda dengan format dalam standar Ushul fiqih. Fahad Mubarak menyebutkan ada tiga hal yang menjadi perbedaan.[243]

a. Format definisi-eksposisi. Di beberapa kitab *Ulûm Al-Qur'ân* ditemukannya definisi nasakh yang ringkas tanpa ada keterangan eksposisi atau penjelasan yang lengkap. Seperti yang dilakukan oleh al-Sakhawî dan Ibn Aqilah al-Makkî, yang menggunakan satu jenis definisi dan tidak menyertakan penjelasan lebih lanjut, dengan alasan untuk mengantisipasi kesalahpahaman tentang esensi dari definisi nasakah tersebut. Ini salah satu kekurangan yang ditemukan dalam beberapa kitab *Ulûm Al-Qur'ân* yang tidak memberikan keterangan yang jelas tentang definisi nasakh.[244]
b. Pemilihan definisi. Bagi kalangan Ushul fiqh sering melakukan koreksi untuk menjawab beberapa keragaman definisi tentang *nasakh*. Simplifikasinya dengan format soal dan jawaban. Menyertakan beberapa heterogenitas definisi nasakh kemudian dijawab, serta memilih pendapat yang *sahîh*. Seperti al-Bajî menyertakan tiga definisi terminologis, 'Alaudin al-Bukhari delapan jenis definisi yang disertakan kritik dan jawabannya serta memilih salah satunya. Selain itu juga, al-Zarkasyi juga memilih dari banyak pilihan definisi yang disertakan argumentasi sebagaimana ia tulis dalam al-Bahr al-Muhit.[245]
c. Ambiguitas antara makna *haqiqi* dan *majazi*. Kalangan Ushul fiqh menjelaskan hal ini lebih luas tentang persoalan makna.

Ibnu Fâris mencatat adanya hetergoneitas makna dari kalangan ulama. kelompok pertama berpendapat bahwa *nasakh* sebagai *al-tahwîl* (mengalihkan) dari sesuatu ke sesuatu yang lain. kelompok kedua meyakini makna asalnya sebagai *al-raf'u* (menghapus) dari sesuatu dan menempatkan sesuatu yang lain sebagai penggantinya.[246]

---

[243] Fahad Mubarak, *Al-Masâ'il al-Musytarakah baina 'Ulûm al-Qur'ân wa Ushûl al-Fiqh wa Atsaruhâ fî Tafsîr*, (al-Riyâd: Markaz Tafsîr li Dirâsah al-Qur'âniyyah, 2015), hal. 41-42

[244] Al-Sakhwî, *Jammâl al-Qurra' wa Kamâl al-Iqrâ'*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Turâts, 1987), jilid I, hal. 246 dan 308, Ibn 'Aqilah al-Makkî, *al-Ziyâdah wa al-Ihsân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (al-Imârat al-'Arabiiyah: Markaz al-Buhûts al-Dirâsat, 2006), jilid 5, hal. 269.

[245] Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhît fî al-Tafsîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2010), jilid 3, hal. 145-148.

[246] Abu al-Husain Ahmad Ibn Fâris Ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lugah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, t,th), jilid 5, hal. 424-425

Sejalan dengan Ibnu Manzhûr, term *nasakh* diartikan (1) membatalkan dengan redaksi إِبْطَالُ الشَّيْءِ وَ إِقَامَةُ اٰخَرِ مَقَامُهِ (yaitu membatalkan sesuatu kemudian mengantikan posisinya dengan yang lain. (2) dengan makna memindahkan dengan redaksi نَقْلُ الشَّيْءِ مِنْ مَكَانِ اِلَي مَكَانِ (yaitu memindahkan sesuatu dengan tempat yang lain. (3) Makna pengganti dengan menggunakan redaksi تَبْدِيْلُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ غَيَّرَهُ (yaitu menggantikan sesutau dengan sesuatu yang lain kemudian ada perubahan).

Berangkat dari beberapa makna ini, Ibn Mandzûr mensimplifikasi bahwa yang dimaksud dengan *nasakh al-âyat bi al-âyat* adalah *izâlat min hukmihâ* (penghapusan). Ini berbeda dengan makna pertama yang dinukil oleh Ibnu Faris, yang imbas dari makna *nasakh* tersebut tidak mengubah wujud yang dipindah. Dengan demikian, kata *nasakh* mempunyai dua kemungkinan makna yang berkembang pada fase-fase awal, menetapkan atau membatalkan.[247]

Dua makna yang disebutkan sebelumnya, ada probabilitas makna yang berkembang pada fase-fase awal. Spektrum makna yang diperdebatkan mengalami pergeseran ke makna tertentu. Perubahan itu bermula sejak munculnya karya-karya *nasakh* pada abad ke-3 dari Abû ‘Ubayd hingga perkembangan sesudahnya pada abad ke-4 dan ke-6 H.[248]

Sebagai contoh dalam kitab *al-Itqân fî Ulûm al-Qur’ân*, Imam Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî mendefinisi *nasakh* penghapusan dan penggantian. Hal ini dikonfirmasi juga oleh Imam al-Zarkasyî.[249] Kesamaan format makna Ini menandakan bahwa karya-karya yang banyak membahas *nasakh* dipengaruhi oleh penafsiran yang berkembang di masanya. Karena itulah, sangat sulit untuk menghadirkan satu definisi resmi dan baku. *Nasakh* secara terminologis menyisakan banyak perbedaan pendapat dan merupakan diskursus paling rumit di dalam Ulumul Qur’an.[250]

---

[247] Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, (Kairo: al-Matba’ah al-Mîsriyyah bi Bûlâq, t.th), jilid 4, hal. 28-29

[248] Diversifikasi karya abad selanjutnya seperti al-Nuhhâs (w. 338), Hibatullâh (w. 410), ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429), Makky al-Qaysî (w. 437), al-Fârisy (w. 490) dan Ibn al-‘Araby (w. 543). Dari kedua makna *–menghilangkan dan membatalkan—* justru makna menghilangkan (*izâlah*) lebih mendominasi dalam kamus-kamus yang beredar kemudian, seperti tampak di dalam karya Ibn Manzûr (w. 711), al-Râzi (w. 666), al-Fayyûmî (w. 770), al-Fayrûz Abâdî (w. 817) dan al-Zubaydî (w. 1205). Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur’an*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), hal. 38-39.

[249] Al-Suyûṭî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Mu’assasah Risalah, 2008), hal. 462. al-Zarkasyî, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur’ân* (Mesir: Dâr al-Ḥadîs, 2006), hal. 348

[250] Shâh Waliyullâh al-Dihlawi, *al-Fawz al-Kabîr fî Usûl al-Tafsîr* (Damaskus: Dâr al-Gawthâny li al-Dirâsât al-Qur’âniyyah, 2008), hal. 57

Selain itu, *nasakh* sebagian kalangan juga mengartikannya sebagai penggantian. Bukan penggantian antar ayat, melainkan penggantian temporer pesan yang terkandung dalam ayat sesuai dengan perkembangan intelektual, sosial-kultural manusia dan prinsip gradual turunnya wahyu.[251] Proses dalam penggantian adalah isinya, bukan pada teksnya, sebab ayat dilihat dari visual teks (*lafadz*) adalah permanen (*muabbad*), sedangkan isinya (*content*) senantiasa bergerak.

Pergantian tersebut bukanlah sesuatu yang bersifat final, melainkan tentatif dan kondisional. Sesuai dengan mashlahat dan perkembangan kondisi sosial. Dengan demikian, setiap ayat al-Qur'an tetap operatif, tidak ada teks yang menghapus atau dihapus. Masing-masing ayat yang dianggap bertentangan pada dasarnya mengemukakan pesan-pesan yang berbeda karena kondisi sosial-historis yang berlainan pada saat ayat-ayat itu diturunkan. Mengingat, al-Qur'an pada prinsipnya merupakan respon atas problem historis.[252]

Semua ayat yang dianggap kontradiktif (*ta'ârud*), bisa dikonsiliasikan dengan melihat kesesuaian dan kondisi turunnya ayat-ayat tersebut. Karena itu, Quraish Shihab menyimpulkan bahwa *nasakh* bermakna sebagai perubahan hukum yang disesuaian dengan situasi dan mashlahat audiens penerimanya, tidak dalam artian adanya kontradiksi.[253]

Kontradiksi makna muncul, apabila seorang peneliti atau mufassir memahaminya secara parsial, tidak proporsional dan kontekstual. Nasr Hamid Abu Zayd, mempunyai konsepsi lain tentang *nasakh*. Baginya, *nasakh* adalah fenomena penggantian (*ibdâl aw tabdîl*). Fenomena ini mengandaikan dua teks kontradiksi tetap ada dan berlaku secara bertukar sesuai tuntutan realitas. Penerimaannya terhadap konsepsi *nasakh* sebagai suatu keniscayaan ini dibangun atas asumsi yang diyakininya, bahwa teks al-Qur'an diproyeksikan ke dalam realitas yang mana perubahan adalah inheren di dalamnya. *Nasakh* bagi Nasr bukanlah sesuatu yang rigid, dalam praktiknya ia mengandung elastisitas. Ayat al-Qur'an yang ternasakh itu ditunda dan masih bisa dipertimbangkan kembali keberlakukannya sesuai dengan konteks *mashlahah*.[254]

Al-Jashshas juga memberikan kesan yang berbeda dalam memahami konsep *nasakh.* Menurutnya *nasakh* sebagai penjelasan mengenai jangka

---

[251] Muhammad Asad, *The Message of the al-Qur'an,* (Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980), hal. 412

[252] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 6-7

[253] Fathurrahman Djamil, "Muhammad Quraysh Shihâb wa Arâ'uhu al-Fiqhiyyah" *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2 (1999), hal. 175-176.

[254] Nasr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân,* (Maroko: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 2014), hal. 120-123

waktu berlakunya suatu hukum atau ayat, atau dikenal dengan istilah *bayân muddat al-hukm wa al-tilâwah*.[255] Kemudian terjadi modifikasi makna dari

البَيَانُ الْمُدَّةِ اِلَي الْبَيَانِ الْإِنْتِهَائِ

Yaitu penjelasan yang mengarah kepada suatu masa menuju penjelasan akhir (*bayân nihâyatihâ*) atau masa akhirnya (*bayân intihâ'ihâ*). Diversifikasi definisi seperti al-Jassâs, tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah perdebatan Al-Jashshas dengan orang-orang Yahudi ketika itu.[256]

M. Quraish Shihab juga merespon perdebatan definisi tersebut. Tampaknya, Shihab mengakui keterlibatan manusia dalam menentukan hukum *nasakh* dalam arti pergantian, disesuaikan dengan kasus yang dihadapinya. Bukan diartikan dengan penghapusan yang disebabkan adanya kontradiksi (*ta'ârud*) antar ayat. Semua ayat menurutnya operatif. Shihab bergumen dengan analisis kebahasaan yang bertumpu pada term "kami/*dhamir nahnu*" dalam QS. Al-Nahl/16: 101.

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۙ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". Bahkan kebanyakan mereka tiada mengetahui".

Redaksi kata ganti kami tersebut mengindikasikan adanya keterlibatan selain Tuhan, dalam hal ini adalah manusia. Keterlibatan untuk menetapkan alternatifnya dari sekian banyak alternatif yang ditawarkan ayat-ayat al-Qur'an.[257]

Ambiguitas definisi juga sampai kepada kajian akademisi di Barat. Salah satunya adalah Richard Bell. Ia memperluas spektrum *nasakh* di dalam al-Qur'an tidak hanya sebatas penghapusan atau pergantian. Menurutnya, *nasakh* adalah format yang bertugas untuk merevisi yang juga meliputi penambahan ayat pada suatu surah. Varian-varian penambahan yang dimaksud berupa pemunculan rima-rima yang tersembunyi, penambahan penjelasan atau ungkapan, serta tambahan atau sisipan dalam surah-surah pendek, tambahan ayat madaniyah pada surah

[255] Abu Bakr Ahmad Ibn 'Ali al-Razi al-Jashshas, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr Ihya al-Turâts al-`Araby, 1992) jilid 1, hal. 72.

[256] Musthafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur'ân: Dirâsah Tashrî'iyyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, hal. 98-99

[257] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2013), hal. 231.

makkiyah, kata-rima atau ungkapan-rima yang sama, serta pengulangan bahasan suatu ayat.[258]

Dari perdebatan tersebut, Auda membedakan penggunaan kata *nasakh* menjadi dua bagian. Secara bahasa, *nasakh* memiliki dua arti, yaitu *al-raf'u* (pengangkatan) dan *al-izâlah* (penghapusan). Dari segi terminologi *syar'i*, istilah *nasakh* dipakai untuk merujuk kepada makna yang beragam, di antaranya: (1) *Al-Takhsîs* (pengkhususan), (2) *Al-Istitsnâ'* (pengecualian), (3) تَفْسِيْرُ النَّصِّ الْمُتَقَدِّمِ بِالنَّصِّ الْمُتَأَخَّرِ (penafsiran teks terdahulu dengan teks setelahnya), (4)إِلْغَاءُ الْحُكْمِ الشَّرْعِ بِالنَّصِّ الْمُتَأَخَّرِ (pembatalan hukum melalui datangnya teks yang setelahnya).[259]

Menurut Auda, makna yang popular pada masa Sahabat, yaitu *al-takhsîs, al-istisnâ'* dan *al-tafsîr*.[260] Pada msa itu tidak dipahami dan diartikan sebagai istrumen penghapusan teks al-Qur'an atau penghapusan hukum tertentu yang bersifat final. Ada beberapa periwayatan dari Sahabat yang menegaskan hal itu, diantaranya adalah dari Ibnu 'Abbâs yang menyebutkan bahwa di QS. al-Syu'arâ'/26: 224 dan 227 terdapat *nasakh*, dengan adanya diksi pengecualian (*al-istisnâ'*). Begitu juga term *nasakh* diartikan dengan *al-tafsîr* yang ditemukan dalam QS. al-Taubah/9:120-121 dan 122.[261]

Dari penjelasan definitif ini, Auda memberikan kritikan yang dijadikan sebagai perubahan dalam menentukan langkah penyelesaian *ta'ârud adillah*. Ini juga merupakan bentuk redefinisi yang dilakukan Auda terhadap konsep *nasakh.* Langkah pertama yang ia lakukan adalah merekonstruksikan definisi *nasakh* yang populer sebagian kalangan *ushuliyyîn* dan *ulûm al-Qur'ân*. Menurut mereka *nasakh* diartikan sebagai:

رَفْعُ الْحُكْمِ الشَرْعِ بِدَلِيْلِ الْمُتَأَخَّرِ

---

[258] W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hal. 144-156

[259] Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahts fî Fiqh Maqâsid al-Syarî'ah*, (Beirut: al-Sabakah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyr, 2013), hal. 49

[260] Sejalan dengan al-Syatibî, bahwa secara historis, istilah *naskh* yang mempunyai makna yang beragam. Diawali pada masa sahabat dan tabi'în, term *naskh* mengarah keapda makna penjelasan ayat tinimbang makna yang saat ini berkembang yaitu penghapusan ayat. *Naskh* pada masa ini meliputi banyak hal, di antaranya *takhshîsh al-âmm*, *bayân al-mujmal, atau taqyîd al-muthlaq*. Lihat, Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, hal. 531-537

[261]Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahts fî Fiqh Maqâsid al-Syarî'ah*, hal. 49

Yaitu menghilangkan hukum syari'at dengan menghadirkan dalil lain.[262] Konsekuensi dari definisi ini, ayat-ayat yang telah di-*nasakh* tidak boleh dimplentasikan kembali bagi mukallaf.[263] Kasus inilah yang menyebabkan kelompok Yahudi tidak terima dengan konsep *nasakh* yang menghapuskan syari'at mereka dengan syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammd SAW.

Definisi ini diistilahkan oleh Auda dengan *ilghâ' al-muabbad* yaitu menegasikan selamanya. Sehingga status ayat di-*nasakh* tidak memiliki otoritas dan tidak berdampak apapun karena sudah dihapus dengan dalil yang terbarukan. Dalam hal ini Auda menghadirkan definisi yang lebih logis ketika *nasakh* diartikan sebagai *takhsîs* (pengkhususan)*, istisnā´* (pengecualian)*, tafsîr* (menjelaskan)*, tafsîl* (merinci). Sederhananya, bahwa ayat al-Qur'an kemungkinan terjadi *nasakh* (*non-aktif*) karena tidak memiliki kemaslahatan. Penghapusan ini juga berdasarkan kondisi dan situasi/ndividu masing-masing.

Karena dalam historisnya, pada masa Nabi Muhammad kasus pembatalan ayat karena tidak memiliki kemaslahatan. Dengan demikian, Auda tidak menegasikan *nasakh* secara absolut. Bagi Auda, setiap ayat memiliki tujuan masing-masing meskipun tejadi pembatalan, dikondisi yang lain ayat yang dibatalkan akan bisa dipergunakan kembali. Konsekuensinya, setiap ayat yang di-*nasakh* statusnya tidak dihapuskan secara pemanen, bisa jadi ayat tersebut memeliki tendensi yang berbeda ketika diimplementasikan di kondisi dan situasi tertentu.

Menyakini definisi *nasakh* sebagai *ibtâl al-hukmi abadan* atau *ilghâ al-muabbad*, bisa menimbulkan skeptis (*tasykîk*) terhadap al-Qur'an. Tentunya ini tidak sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an, bahwa tidak ditemukan keraguan dan kebatilan di dalamnya sebab terjaga dari kesalahan apapun sesuai dengan QS. al-Hijr/15: 9. Pada ayat ini sangat jelas bahwa al-Qur'an selalu terjaga dari hal-hal yang sifatnya destruktif. Definisi yang digunakan oleh sebagian kalangan, bahwa *nasakh* adalah membatalkan dan menghapuskan secara permanen itu tidak dibenarkan

---

[262] Abd al-Mālilb. 'Abdullah Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* (Mesir: Dār al-Wafā', 1997), jilid 2, hal. 843. 'Alī b. Ahmad b. Sa'īd b. Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām,* (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 1984), jilid 8, hal. 380. Muhammad b. 'Alī b. Muhammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl ila Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl,* (Beritu: Dār al-Fikr, 1991), Jilid 1, hal. 244. Dan Muhammad b. Muhammad Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustāṣfa,* (Bairut: Dār al-Kitab al-'Alamiyyah, 1992), jilid 1, hal. 86. Muṣtafa Zaid, *al-Naskh fī al-Qur'an Dirāsah Tasyri'iyyah Tārikhiyyah Naqdiyyah*, (Beirut: Dār al-Wafā', 1987), hal. 409

[263] Ahmad 'Abd al-Halīm al-Harānī Abū al-'Abbās b. Taimiyyah, *al-Masūdah fī Uṣūl al-Fiqh,* al-Qāhirah: Dār al-Madanī, t.th.), jilid 1, hal. 176. Abd al-Mālilb. 'Abdullah Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī al-Uṣul al-Fiqh,* jilid 2, hal. 842. 'Abd al-'Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, (al-Qāhirah: 'Īsa al-Halabī, t.th.), jiid 2, hal. 123

dengan alasan tidak sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an yang telah dijelaskan sebelumnya

Langkah kedua, bila ditelusuri lebih jauh maka konsep *nasakh* yang diartikan sebagai *ibṭâl al-hukm/ilghâ al-muabbad* tidak memiliki basis sumber primer yang jelas. Di dalam al-Qur'an misalnya konsep *nasakh* dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2: 106 dan QS. al-Nahal/16: 101, ditemukan juga pada QS. al-Ra'du/13: 39. Secara implisit ayat ini tidak menjelaskan legalitas *nasakh*, sehingga menjadikan ayat tersebut *'am* (makna universal) tidak bisa di-*takhṣīṣ* (makna parsial).

Dalam QS. al-Nahal/16: 101, mayoritas ulama tafsir menafsirkannya dengan *nasakh al-Syârâ'i'* atau menghapus syariat-syariat. Bagi al-Qurtûbî, *syarî'at* yang dimaksud adalah *syarî'at* terdahulu

بَدَّلْنَا شَرِيْعَةً مُتَقَدَّمَةً بِشَرِيْعَةٍ مُسْتَأْنِفَةٍ

Mengganti syari'at terdahulu dengan syari'at yang baru.[264] Sedangkan QS. al-Baqarah/2: 106, menurut Jasser Auda ayat ini sering disalah pahami ketika mendefinisikan *nasakh*. Misalnya yang ia kutip al-Nashafī, menurutnya sebab turun ayat ini adalah Nabi Muhammad mengkritik pada sahabat yang memerintah untuk dikerjakan hari ini kemudian melarang untuk dilakukan esok harinya, maka turunlah ayat ini sebagai mempermudah.

Menurut Jasser Auda, pandangan ini justru mengada-ngada, bagaimana mungkin ayat yang dikategorikan *asyaq* (berat) me-*nasakh* ayat yang *ahwan* (lebih ringan) begitupun sebaliknya. Padangan Jasser ini sebenarnya lebih dahulu dikritik oleh Muhammad al-Ghazali yang menyatakan penafsiran tersebut tidak diterima dengan alasan QS. al-Nahal diturunkan di Mekkah tidak mungkin turun sebelumnya ditambah lagi ayat yang *asyaq* (lebih berat) me-*nasakh* ayat yang *ahwan* (lebih ringan).[265]

Begitu juga menurut Imam al-Râzî yang mengutip pandangan Abû Muslim al-Aṣfahānī,[266] bahwa yang dimaksud dengan ayat di-*nasakh* adalah syari'at-syari'at terdahulu yang telah dijelaskan dalam kitab Taurat dan Injil, seperti hari Sabat, Shalat menghadap Timur dan Barat. Berbeda dengan Muhammad Abduh menurutnya QS. al-Baqarah/2: 106 dijadikan sebagai argument status kenabian Muhammad. Ayat ini memiliki unsur legitimasi Nabi Muhammad dan menegasikan ajaran-ajaran Nabi-nabi terdahulu. Terlihat sekali Muhammad Abduh memahami lafadz *nasakh*

---

[264] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Ahkām al-Syarī'ah mi Maqāṣidhā,* hal. 125.

[265] Muhammad al-Ghazâlî, *Nazharât fî al-Qur'ân*, (Mesir: Nahdah Meṣr li Ṭabâ'ah, 2002), hal. 202-204

[266] Abû Muslim al-Asfahânî salah satu ulama konservatif yang menolak secara totalitas dalam penggunaan *nasakh*. Mûsa Ibrâhîm li Ibrâhîm, *Buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Oman: Dâr 'Ammâr, 1996), hal. 148

lebih *soft* tinimbang ulama lainnya yang menilai *nasakh* begitu *ekstrim* sehingga ayat yang telah di-*nasakh* menjadi *ibtâ al-hukmi* atau *ilghâ' al-muabbad*.[267]

2. Argumentasi *Nasakh* dalam al-Qur'an

Fenomena *nasakh* merupakan bukti bahwa adanya dialektika antara wahyu dan realitas. *Nasakh* yang merupakan bagian dari *'Ulûm al-Qur'ân* yang menjadi sorotan bagi peneliti barat, dengan alasan bahwa adanya sebuah hukum yang sudah dihapus namun tulisannya masih ada (*nasakh al-hukm duna tilawah*), hukumnya masih ada sedangkan tulisannya tidak ada (*nasakh tilawah duna al-hukm*), atau bahkan hukum dan ayatnya memang sudah tidak ada sama sekali (*nasakh al-hukm wa tilawah*). Salah satu peneliti dari Barat Bernama Jhon Burton tertarik untuk menelusuri jejak asal usul *nasakh* yang berpengaruh terhadap pembukuan al-Qur'an.[268]

Teori *nasakh* terkesan menjadikan al-Qur'an tidak selengkap seperti pada saat di turunkan kepada Nabi Muhammad yang telah mengalami perubahan dikarenakan ada sebagian yang hilang, hal inilah yang menjadi tuduhan yang dilontarkan oleh orientalis yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah campur tangan Nabi Muhammad dalam penyusunan al-Qur'an untuk merevisi kesalahan dengan jalan tempuh pembatalan dan penghapusan beberapa ayat al-Qur'an.

Roslan Abdul-Rahim menyimpulkan, bahwa *nasakh* memang konsep yang valid dan historis. Namun perlu diingat, apapun yang dianggap dan dicontohkan sebagai *nasakh* pada dasarnya semua itu bermuara pada pernyataan subjektif dan kesimpulan individual dari para ulama semata. Sebuah pemahaman hukum dan doktrin. *Nasakh* hanyalah perubahan hukum di masa lalu. Ia hanya ada di dalam fiqih, bukan di dalam al-Qur'an, karena yang sebenarnya bertentangan adalah fiqh dan al-Qur'an, bukan antara satu ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain.[269]

Imam al-Suyutî salah satu yang menyetujui adanya *nasakh* berdasarkan wujud adanya argumentasi yang jelas dalam al-Qur'an. Ada

---

[267] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah mi Maqâṣhidihâ,* hal. 128. Dalam hal ini Jasser Auda mengutip pandangannya Muhammad al-Ghazali. Lihat lebih detail dalam karyanya, *Nadzharāt fī al-Qur'an*, hal. 204

[268] John Burton, *The Collection of the Qur'an*, (New York: CUP Archive, 1977), hal. 133

[269] Roslan Abdul-Rahim, *Naskh al-Qur'an; A Theological and Juridical Reconsideration of the Theory of Abrogation and its Impact on Qur'anic Exegesis*, (Disertasi S3 Department of Religion, Temple University, Philadelphia, Januari 2011), hal. 280

dua ayat yang menjadi fondasi penting, yaitu QS. Al-Hajj/22: 52,[270] dan QS. Al-Nahl/16: 101.[271]

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, Auda menyakini bahwa apabila *nasakh* dimaknai sebagai *ibṭâl al-hukm/ilghâ al-muabbad* tidak memiliki basis sumber primer yang jelas. Di dalam al-Qur'an misalnya konsep *nasakh* dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2: 106 dan QS. al-Nahal/16: 101, ditemukan juga pada QS. al-Ra'du/13: 39, yang secara implisit ayat ini tidak menjelaskan legalitas *nasakh*, sehingga menjadikan ayat tersebut *'am* (makna universal) tidak bisa di-*takhṣîṣ* (makna parsial).

Auda menemukan hanya ada dua ayat yang secara jelas berbicara tentang penghapusan dan penggantian, dalam QS. al-Baqarah/2: 106 dan QS. al-Nahl/16: 101. Kedua ayat tersebut disimpulkan oleh mayoritas ulama sebagai basis argumentasi yang membuktikan bahwa *nasakh* di dalam al-Qur'an adalah valid adanya. Kesimpulan tersebut tidak diamini oleh Auda. Menurutnya, substansi ayat pertama (QS. al-Baqarah/2: 106) tidak ada kolerasi dengan penghapusan ayat atau hukum, melainkan menginformasikan tentang penghapusan sebagian hukum yang terdapat di syariat terdahulu (*syar'u man qablanâ*) dengan hukum lain yang dibawa oleh syariat Islam.

Menurut Muhammad al-Ghazâlî, yang juga dikutip oleh Auda. Bahwa QS. Al-Nahl/16: 101 dikategori ayat Makkiyah, seandainya teori *nasakh* itu valid, justru ayat ini turun ketika itu belum ada peristiwa *nasakh* di dalam hukum, baik itu penggantian kepada yang lebih sulit atau yang lebih memudahkan. Maka ketika dilakukan pelacakan historis pada masa Kafir Quraisy Mekkah, tidak ada perdebatan dan bantahan dari mereka terkait konsep itu, sebab belum membicarakan pada tataran konsep *nasakh.*[272]

Konteks pembicaraan pada ayat al-Nahl tersebut adalah berkaitan dengan pengingkaran kafir Quraisy terhadap sisi kemukjizatan al-Qur'an yang dibawa oleh Nabi Muhammad, karenanya mereka menantang Muhammad untuk mendatangkan keajaiban yang lebih bersifat materi, dan dirasakan langsung secara indrawi. Ayat tersebut adalah respon dan jawaban Tuhan perihal tantangan dari kafir Quraish. Allah menjelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an lebih bermanfaat bagi mereka. Bagi Auda, informasi dari penafsiran di atas, selain dikuatkan oleh kesesuaian historis juga didukung oleh konteks umum surah al-Nahl itu sendiri, yaitu

---

[270] Al-Nahhâs, juga mengambil ayat ini sebagai legalitas definitive tentang *nasakh*. Abu Ja'far al-Nahhâs, *I'rab al-Qur'ân,* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988), hal. 357

[271] al-Suyûṭî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairut: Dâr al-Fikr, 2012), hal. 326

[272] Muhammad al-Ghazâlî, *Nazarât fî al-Qur'ân* (Kairo: Nahdah al-Misr li al-Tibâ'ah, 2002), hal. 202-204

bantahan atas tuduhan dan pengingkaran kaum Musyrikin terhadap kebenaran risalah kenabian Muhammad.[273]

3. Klasifikasi *Nasakh*

Sayyid al-Qumny menyimpulkan bahwa setiap item pengklasifikasi *nasakh* mempunyai dinamika dan realitas historis yang menhadirkannya. *Pertama*, مَا نَسَخَتْ تِلاَوَتُهُ وَ بَقِيَ حُكْمُهُ yaitu teks dihapus, tetapi hukumnya masih berlaku). *Kedua*, مَا نَسَخَ حُكْمُهُ وَ بَقِيَتْ تِلاَوَتُهُ yaitu hukumnya dihapus, tetapi teksnya masih ditulis). Item kedua ini merupakan konsekuensi dan respon dialektis antara realitas dan wahyu. Oleh sebab itu, *nasakh* merupakan suatu fenomena yang tidak bisa dielakkan. Kemunculan item ketiga adalah مَا نَسَخَتْ تِلاَوَتُهُ وَ حُكْمُهُ artinya teks dan hukum telah dihapus, yaitu diawali dari peran kodifikasi di zaman Utsmân bin ‘Affân. Ia melakukan penyeragaman menjadi satu mushaf, dan membakar mushaf-mushaf yang berbeda.[274]

Selain itu, ada kategorisasi yang tidak disebutkan di atas masih mengundang perdebatan di kalangan ulama’. Al-Zarqâni menyebutkan diantaranya adalah al-Qur’an hanya boleh di-*nasakh* oleh al-Qur’an, begitupun dengan al-Sunnah. Keberlakuan *nasakh* harus mendasarkan pada *nash* yang *qat’î al-dilâlah*.[275] *Nasakh* haruslah mengandung penggantian, tidak hanya sebatas penghapusan tanpa penggantian dengan sesuatu yang baru. Penggantian yang dimaksud berbeda dengan yang sebelumnya secara kekuatan hukum, berubah dari perintah ke larangan dan sebaliknya.[276]

Perubahan hukum tidak bisa terjadi pada *nash* yang bermuatan hukum sunnah. ‘Abdullah b. Siddîq al-Gumârî berpendapat, bahwa ada tiga dari lima hukum *syar’i* yang memiliki probabilitas untuk di-*nasakh*, yaitu wajib, haram dan mubah. Sunnah tidak bisa tersentuh *nasakh*, sebab pembicaraan tentang sunnah adalah terkait keutamaan (*fadîlah*), yang

---

[273] Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahts fî Fiqh Maqâsid al-Syarî’ah*, hal. 61

[274] Sayyid al-Qumny, *al-Naskh fî al-Wahyi: Muhâwalah Fahm* (Britania: Muassasah Hindâwî, 2017), hal. 21-23, 28, dan 34.

[275] Menurut Abu Zahrah, *qat’i al-dalâlah* adalah lafadz *nash* yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan dan interpretasi lebih lanjut. Begitu juga dengan Wahbah al-Zuhailî, menurutnya *qat’î al-dalâlah* adalah lafaz yang terdapat dalam Qur’an yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal. Lihat Abdul Wahab Khallâf, *Ilmu Ushūl al-fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990), hal. 429. Wahbah al Zuhailî, *Ushul fikih al-Islmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), hal. 441

[276] Al-Zarqâni, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân,* (Kairo: Mustafa al-Halabi, t.th), jilid 2, hal. 180.

bukan bagian dari objek *nasakh*. Begitu juga Makruh, sebab antonim dari sunnah. Statusnya sama dengan sunnah. Termasuk diantara *fadîlah-fadîlah* Nabi Muhammad SAW (*khasâ'is*} *al-nabî*).[277]

Perdebatan kategorisasi itu sudah menjadi format umum tentang polarisasi terjadinya *Nasakh*. Sebagaimana dalam karyanya Manna al-Qattân, dikategorisasikan menjadi empat bagian.[278] (1) Al-Qur'an dengan al-Qur'an, dalam hal ini telah disepakati penggunaannya. (2) Al-Qur'an dengan sunnah yang status hadisnya ahad atau mutawatir, namun dalam hadis ahad terdapat perbedaan pendapat dengan alasan bahwa kedudukannya tidak seimbang antara al-Qur'an dengan hadis ahad. (3) Nasakh sunah dengan al-Qur'an, seperti contoh hadis yang menyebutkan bahwa pada awalnya shalat menghadap ke Baitul Maqdis, kemudian hadis tersebut dinasakh oleh ayat yang menyebutkan shalat menghadap ke Masjidil Haram. (4) Nasakh sunah dengan sunah,

Dari klasifikasi yang ditulis al-Qattân ditemukannya kejanggalan, tentang *nasakh* al-Qur'an dengan sunah. Skeptis ini sampai kepada sarjana Barat yang turut komentar, seperti Burton menaruh rasa curiga dan skeptis bahwa penggantian ayat al-Qur'an dengan sunah merupakan sebuah rumusan bahwa al-Qur'an adalah hasil dari Nabi Muhammad. Burton mengatakan:

> "*There could be no access to the knowledge of any Qur'an ruling, any more than to a Sunna ruling, if the wording had been suppressed. But we noted that the Qur'an, unlike the Sunna, is both document and source. This alerts us to the suspicion that the formula really refers to the allegation that omission from the Qur'an has occurred. Certain materials, originally part of the revelation, have apparently been omitted from the collected texts*"
>
> "Tidak akan ada akses terhadap pengetahuan mengenai hukum-hukum Al-Qur'an, apalagi hukum-hukum Sunnah, jika kata-kata tersebut telah diberangus. Namun kami mencatat bahwa Al-Qur'an, tidak seperti Sunah, merupakan dokumen sekaligus sumber. Hal ini menyadarkan kita akan kecurigaan bahwa rumusan tersebut memang mengacu pada tuduhan telah terjadi penghilangan ayat dalam Al-Qur'an. Materi-materi tertentu, yang semula merupakan bagian dari wahyu, tampaknya telah dihilangkan dari teks-teks yang dikumpulka".[279]

Selain itu, Burton juga skeptis tentang al-Qur'an adalah hasil dari produk Nabi Muhammad, di sisi lain dengan adanya *nasakh*, Burton beranggapan bahwa Tuhan telah lalai ketika menurunkan kitab suci al-Qur'an, dengan alasan bahwa ada sesuatu yang dihilangkan dan diganti

---

[277] 'Abdullah b. Siddîq al-Ghumârî, *Dzawq al-Halâwah bi Imtinâ' Naskh al-Tilâwah* (Kairo: Markaz Nûr li al-Dirâsât wa al-Nashr, 2015), hal. 50.

[278] Mannâ' Al-Qattân, *Mabâhits fi Ulûm Al-Qur'ân* (Riyadh: Mansyurat Al-'Ashr Al-Hadits, 1973), hal. 236. Al-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*, hal. 339

[279] John Burton, *The Sources Of Islamic Law* (London: Edinburgh University Press, 1990), hal. 18.

dalam kitab suci, namun Burton pun menyadari bahwa seharusnya tidak sepantasnya dalam sebuah kitab suci terdapat sesuatu yang kurang karena faktornya adalah bahwa tidak ada seorangpun yang dapat menggagalkan atau mengusik al-Quran yang telah dirancang oleh Tuhan, dan secara otomatis Nabi Muhammad pun telah dibimbing oleh Tuhan ketika dalam menerima al-Qur'an. Namun dari sisi lain dalam proses pewahyuan al-Qur'an keputusan yang telah Tuhan alihkan oleh keputusan Tuhan yang lainnya yang berlaku di kemudian hari.[280] Hal ini menandakan bahwa Tuhan memiliki hak prerogatif dalam me-*nasakh* al-Qur'an baik menarik ataupun mencabut keputusan Tuhan yang terdapat pada al-Qur'an.

Dari tokoh muslim juga mengkritisi klasifikasi *nasakh* tersebut. Seperti Muhammad Abid Al-Jabiri, ia mengatakan bila itu benar bahwa *nasakh* dalam Al-Qur'an terbagi menjadi tiga bagian seperti yang telah disebutkan sebelumnya, maka bisa saja kekacauan terjadi sejak dalam fase kodifikasi (*jam'u al-Qur'ân*) dari masa Abû Bakar hingga pembukuannya (*tadwîn al-Qur'ân*) masa Utsmân b. 'Affân. Sebab, al-Qur'an pada mulanya hanyalah dihafal para Sahabat (*'ala zhahri qalbin*). Dari mulai proses akumulasi hingga pengkodifikasiannya, bisa saja ada yang tertinggal, terbuang atau bahkan terlupakan dari Al-Qur'an.[281]

4. Aksentuasi *Nasakh* dalam Penyelesaian Kontradiksi

Prinsip dari kehadiran *nasakh* untuk memberikan kemasalahatan. Dalam wacana modern, kemasalahatan menjadi pertimbangan untuk menerima *nasakh*. Hasan Hanafi berpendapat bahwa *nasakh* dibutuhkan, tetapi memiliki kelemahan tersediri, bahwa tidak dibangun berdasarkan argumen abstraksi-teologis (*sûriyah* '*aqâidiyah*). Ia hanya didedesak oleh tuntutan realitas yang senantiasa berdialektika.[282]

Menurut al-'Alwânî, kemunculan dari *nasakh* dengan pemaknaan penghapusan ayat dan kandungannya lahir di tengah iklim polemik antara kaum Muslimin dan kaum Yahudi. Mereka menolak keberlanjutan kenabian dan syariat yang dibawa oleh Muhammad. Mereka tidak menyetujui hal tersebut, sebab konsekuensinya adalah bisa menggantikan syariat Taurat dan Injil dengan dasar argumen bahwa syariat Musa bersifat abadi, ia tidak mengalami penghapusan. Sebaliknya, ulama muslim menyatakan bahwa *nasakh* merupakan bagian dari ciri integral yang ada di setiap syariat, jika dikaitkan dengan syariat sebelumnya. Persoalan

---

[280] John Burton, *The Sources Of Islamic Law* (London: Edinburgh University Press, 1990), hal. 18.

[281] Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ân al-Hakîm Hasb Tartîb al-Nuzûl*, (Maroko: Dâr al-Nasr al-Maghribiyyah, 2008), hal. 225-232

[282] Hasan Hanafi, *Min al-Naql ila al-'Aql: 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Hay'at al-Misriyah al-'Ab, 2013), hal. 113 dan 122,

sentral yang menjadi perdebatan awalnya adalah perihal *nasakh* antar syariah.[283]

Dari persoalan isu tersebut, menyebar dalam diskursus hadits Nabi, karena dinilai dapat menjadi solusi yang memudahkan dalam memahami teks-teks hadits yang dianggap kontradiktif, yang pada gilirannya diaktualisasikan juga dalam persoalan kontradiktif antar ayat al-Qur'an. Pembahasan *nasakh* yang semula menjadi alat argumen melawan penolakan Yahudi, kemudian pada akhirnya menjadi problematik dan menyerang balik ke pihak Muslimin ketika objek aplikasinya diterapkan ke dalam ayat al-Qur'an. Hal itu yang memantik respon munculnya konsep bada.[284]

Dilihat dari signifikansinya, *nasakh* tidak berkembang dan tidak mempunyai daya kembang. *Nasakh* hanya berurusan dengan apa yang sudah diputuskan di masa lalu. Bahasa lainnya, studi tentang *nasakh* adalah studi mengenai apa yang telah dikatakan oleh sarjana muslim klasik tentang doktrin penganuliran, merevisi ayat al-Qur'an yang dianggap terhapus. Hal yang menjadi ruang perdebatan saat ini adalah seputar tentang satu diantara dua pilihan, yaitu menerima atau menolak doktrin tersebut. Bila menerimanya, pertanyaan selanjutnya "apakah kita setuju atau tidak terhadap penghapusan di beberapa ayat tertentu di dalam al-Quran?".[285]

'Alî Jum'ah menegaskan bahwa *nasakh* di dalam al-Qur'an membuka dua probabilitas yang berbahaya. Satu dari sisi teks akan menjadi senjata bagi kalangan tertentu untuk skeptisisme atas otentisitas al-Qur'an berupa adanya falsifikasi atau pengurangan (tahrîf). Namun di sisi yang lain, dilihat dari sisi hukum, teori *nasakh* menciderai universalitas al-Qur'an yang relevan di segala ruang dan zaman.[286]

Hal ini bertentangan dengan karakter retorika al-Qur'an yang saling melekat antara satu ayat dengan ayat lain (*al-wahdat al-binâ'iyyah li al-khitâb*).[287] Yaitu satu kesatuan bangunan berupa lafadz dan makna yang saling menautkan diri. Ketika dihadapkan pada ayat-ayat yang secara

---

[283] Wael hallaq, *Târîkh al-Nazariyyât al-Fiqh fî al-Islâm: Muqaddimah fî Usûl al-Fiqh al-Sunnî,* terj. Ahmad Mawsalilî (Benghazi: Dâr al-Madâr al-Islâmî, 2007), hal. 99-100.

[284] Taha Jâbir al-'Alwânî, *Nahw Mawqif Qur'ânî min al-Naskh*, (Kairo: Maktabat al-Shurûq al-Dawliyah, 2006), hal. 71.

[285] Roslan Abdul-Rahim, *Naskh al-Qur'an; A Theological and Juridical Reconsideration of the Theory of Abrogation and its Impact on Qur'anic Exegesis,* (Disertasi S3 Department of Religion, Temple University, Philadelphia, 2011), hal. 280

[286] 'Ali Jum'ah, *al-Naskh 'inda al-Usûliyyîn*, (Kairo: Nahdat Misr, 2005), hal. 72

[287] Ini bisa masuk pada kasus pentingnya *munâsabah* dalam setiap ayat. Bagi kalangan yang menolak *nasakh* beranggapan akan menghilangkan maksud ayat yang memiliki keterikan satu dengan yang lainnya. Pembahasan ini bisa dibaca pada bab seblumnya yang membahas secara khusus tentan *snadzariyyât al-siyâq*

literal kontradiktif, tidak bisa langsung diputuskan secara simplistis bahwa hal itu telah mengalami *nasakh*.[288]

Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hamâd juga menegaskan bahwa menerima teori *nasakh* berarti mengakui adanya kontradiksi di dalam al-Qur'an.[289] Suatu tuduhan yang ditolak oleh al-Qur'an itu sendiri. Argumen di atas, adalah bentuk dari tidak adanya aksentuasi *nasakh* dalam al-Qur'an. *Nasakh* tidak bisa dipahami dalam arti pembatalan final (*izâlah al-tâmmah li al-nas*), karena hal itu *nasakh* untuk menyelesaiakan kontradiktif dijadikan sebagai solusi yang memudahkan (*al-taysîr*) dan graduasi syariat.

Al-Zarqani menegaskan, *nasakh* bisa dipergunakan apabila terdapat dua ayat hukum yang saling kontradiksi dan tidak dapat dikompromikan. Ia kemudian menambahkan, bahwa, *nasakh* baru bisa dilakukan ketika sudah diketahui secara meyakinkan tentang perurutan turunnya ayat-ayat tersebut, sehingga yang lebih dahulu ditetapkan sebagai *mansûkh*, dan yang turun kemudian dianggap sebagai *nasakh*.[290]

Pendapat al-Zarqânî adalah salah satu ulama yang memberikan peluang untuk dipergunakannya *nasakh*. Seperti halnya, Auda yang tidak menolak seutuhnya tentang kehadiran *nasakh*. Keberlakuan tersebut menjadi argumentasi untuk menyelesaikan ayat-ayat yang dianggap kontradiksi. Pemahaman tentang kontradiksi tidak bisa dipisahkan antara kontradiksi logis dan skriptual. Auda membedakan kedua istilah tersebut, agar bisa menentukan posisi *nasakh* agar bisa dipergunakan dalam studi kontradiktif.

a). kontradiksi logis (*al-ta'ârud al-mantiqî*).

Poin ini mengarah kepada kontradiksi antar dua pernyataan yang satu dan lainnya saling menegasikan secara logika, seperti halnya pertentangan antara pernyataan halal dan haram, atau pernyataan yang bermuatan positif dan negatif. Para Filsuf menyebutkan delapan syarat tertentu untuk menetapkan secara absah bahwa dua pernyataan dapat disebut kontradiktif, yaitu berada dan dinyatakan dalam satu zaman yang sama (*wahdah al-zamân*), satu tempat (*wahdah al-makân*), satu penisbatan (*wahdah al-idâfah*), satu potensi (*wahdah al-quwwah*), satu perbuatan (*wahdah al-'amal*), satu keumuman (*wahdah al-kul*), satu kekhususan (*wahdah al-juz*) dan satu syarat (*wahdah al-syarat*).[291]

---

[288] Tâha Jâbir al-'Alwâni, *Nahw Mawqif Qur'ânî min al-Naskh*, (Kairo: Maktabat al-Shurûq al-Dawliyah, 2006), hal. 37-42.

[289]Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hamad, *Manhajiyah al-Qur'ân al-Ma'rifiyah* (Virginia: al-Ma'had al-'A li al-Fikr al-Islâmî, 1991), hal. 66.

[290] al-Zarqani, *Manâhil Al-'Irfân fî 'Ulûm al- Qur'ân*, jilid II, hal. 209.

[291] 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr Syarh Usûl al-Bazdawî*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1974), hal. 76-77

Kontradiksi logis ini, bagi Auda tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadits.[292] Sebagaimana pendapat Qatâdah;

قَوْلُ اللهِ لاَ يَخْتَلِفُ وَهُوَ حَقٌّ لَيْسَ فِيْهِ بَاطِلٌ وَإِنَّ قَوْلَ النَّاسِ يَخْتَلِفُ

Artinya: *Kalâm Allah tidak mungkin terjadi perselisihan karena al-Qur'an adalah kebenaran bukan kebatilan, berbeda dengan ucapan manusia yang bisa terjadi perselisihan*.[293]

Perselisihan *nash* bisa terjadi antara al-Qur'an dan Hadits, apabila telah dilakukan verifikasi bahwa yang menjadi perselisihan adalah periwayatan yang tidak mencapai standar kesahihan sehingga terjadi perselisihan dengan ayat-ayat al-Qur'an.[294]

Selain hasil riset verifikasi periwayatan, bisa jadi kontradiksi itu disebabkan instrumen logis-kognisi mujtahid. Perbedaan pandangan dan ekspresi dari setiap mujtahid yang ikut serta terjadinya kontradiksi pada *nash*. Pada pembahasan tentang sistem, Auda sudah membedakan antara kognisi manusia (*mujtahid*) dengan *kalâm ilahî*. Pemisahan ini harus dilakukan dengan tujuan agar ketika memahami pandangan seorang mujtahid tidak terlepas dari subyektivitas kognisi mujtahid.

b). kontradiksi literal-skriptual

maksudnya adalah pertentangan yang hanya berada di tataran teks, meskipun secara substansi makna tidak mengalami pertentangan. Kontradiksi ini para ulama menyusun suatu langkah untuk dipergunakan, yang salah satunya adalah *nasakh.* Dari sekian banyak langkah-langkah operasional, banyak dari Ulama lebih memprioritaskan metode *nasakh* ketika berhadapan dengan dua teks yang bertentangan, dibandingkan dengan penggunaan metode-metode yang ada.[295]

---

[292] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, hal. 32-39.

[293] Muhammad b. Jarîr al-Ṭabarî, *Tafsîr al-Ṭabarî*, (Bairut: Dâr al-Fikr li Ṭaba'ah, 1985), jilid V, hal. 129

[294] Verifikasi melalui periwayatan dikenal dengan istilah *jarh wa ta'dîl* yang berfungsi untuk melihat sejauh mana seorang rawi bisa diterima periwayatannya atau juga bisa dilakukan eliminashi dengan mengkaji matan teks hadit. Pada kasus di atas, kemungkina dua hal terjadi yaitu periwayatan yang memiliki kapabilitas yang sama sehingga membutuhkan kajian *tarjîh* untuk mengeleminashi periwayatan siapa yang layak untuk dipakai, dan periwayatan yang *da'îf* (lemah) sehingga periwayatanya sudah pasti ditolak untuk digunakan. Dalam kajian hadits, istilah perselisihan antara sesama perawi yang kuat disebut sebagai *ikhtilâf al-tsiqqah ala al-tsiqqah*. Perselisihan ini membutuhkan kajian khusus yang disebut sebagai kajian *ja'rh wa ta'dîl* yang berfungsi sebagai penilaian negatif (*jarh*) dan positif (*ta'dîl*). Ibrâhim al-Utsmân menyebutnya sebagai kajian *qâ'idah al-tamyîz wa al-tarjîh*. Lihat, Muhammad b. Ibrâhîm al-'Utsmân, *Qawâ'id al-Tarjîh fi Ikhtilâf al-Sanâd*, (al-Qâhirah: Dâr al-Furqân, 2012), hal. 121

[295] Ulama yang dimaksud adalah kalangan Hanafiyyah. Meskipun minoritas, banyak yang menggunakan *nasakh* tanpa melakukan riset terlebih dahulu dengan menggunakan langkah yang lain. Padahal, secara kuantitatif, para ulama justru menggunakan konsiliasi (*al-*

Konstruksi berpikir dari *nasakh* adalah implikasi dari kontradiksi yang terjadi antar ayat al-Qur'an dan al-Hadits. Kontradiksi tersebut harus ada terlebih dahulu, sehingga *nasakh* akan diperlukan. Wujud dari ontologis *nasakh* bergantung terhadap temuan kontradiksi yang nantinya dicarikan solusinya berupa *nasakh*. Kontradiksi terlebih dahulu ada dibandingkan dengan wujud teori *nasakh* sebagai *problem solving-nya*.

Faktualnya, menurut Auda tidak menemukan semacam pra-syarat yang mengharuskan untuk diperlunya penghapusan ayat tersebut. Auda menilai bahwa mayoritas Ulama tidak konsisten dalam menjalankan aturan logis tersebut. Apa yang selama ini dianggap sebagai *nasakh* pada kenyataannya tidak ditemukan kontradiksi logis antar dua ayat dan Hadits.[296] Ia hanya sekedar kontradiksi literal yang dianggap oleh sebagian yang lain sebagai kontradiksi logis.[297]

Pola *nasakh* yang bisa diterima menurut Auda adalah dengan argumentasi *tauqifî* bukan berdasarkan kognisi *ijtihad* (legal reasoning). pendapat yang bersifat *ijtihadi* dari ulama tidak bisa dikategorikan sebagai dalil *nasakh*, meskipun ia didukung oleh pendapat-pendapat ulama lain, sekalipun dari Sahabat Nabi.[298] Pendapat manusia selain Nabi bukanlah teks *syar'i* yang mengikat (*final and binding*). Seharusnya penghapusan ayat atau hukum, bersumber dari otoritas yang bersifat *tawqîfî* buka *ijtihadiî*.[299]

Selain itu ada juga ulama yang memformat kriteria *nasakh* secara tidak langsung menemukan titik konvergensi kesepakatan mayoritas yang bisa dipergunakan.

(1). Kriteria pertama, kontradiksi tidak memungkinkan untuk dikompromi (*al-jam'*). Kasus yang secara sepintas terlihat kontradiksi dan

---

jam'u) sebagai langkah prioritas dalam menyelesaiakan kontradiksi. Seperti kalangan Syafi'iyyah, tetapi juga ditemukan di kalangan Malikiyyah, Hanâbilah dan sebagian kalangan Hanafiyyah. Lihat, al-Syatibî, *al-Muwâfaqât*, (al-Su'ud: Dâr Ibn 'Affân, 1997), jilid 4, hal. 294. Al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'an Ushûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), jilid 4, hal. 73. Ibn Qudâmah, *Raudah al-Nâdzir wa Junnah al-Munâdzhir,* (Beirut: Muassasah al-Riyân, 1998), jilid 1, hal. 251

[296] Sama halnya juga terjadi pada hadits Nabi. Kontradiksi yang ditemukan adalah kontradiksi literal atau disebabkan kesalahan dan ketidak-telitian sebagian transmisi hadits yang menyebabkan antar hadits tergolong ke dalam kontradiksi logis. Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, hal. 33

[297] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, hal. 62-63.

[298] Ibn 'Asyur juga berpendapat bahwa tidak tepat apabila setiap yang dibawa oleh Sahabat bersumber dari Nabi. Bisa jadi, Nabi belum pernah mengatakan dan menafsirkan persoalan tersebut, atau sahabat berbeda pandangan dan pendapat dalam menafsirkan. Lihat, Ibn 'Âsyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, hal. 29-37

[299] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, hal. 76

dapat dikompromi, bukanlah bagian dari *nasakh*. Kontradiksi ini seringkali ditemukan dalam al-Qur'an dengan format "umum versus khusus", salah satu diantara ayat tersebut bersifat umum kemudian terjadi kontradiksi dengan *nash* yang kedua bersifat khusus. Posisi seperti ini, *nasakh* tidak berfungsi.[300]

(2). Kriteria kedua, *mansûkh* (yang dinasakh) harus berstatus hukum syar'î. Hukum-hukum yang diputuskan berdasarkan konversi masyarakat setempat ('*âdat*) tidak bisa menjadi bagian dari *nasakh*. Seperti legalitas *talâq* yang tidak mempunyai batasan pada masa jahiliyah. Penghapusan dan revisi hukum tersebut dengan batas dua kali (al-*talâq marratâni*) tidaklah termasuk kategori nasakh, tetapi disebut *ibtidâ' al-syar'i* (awal penetapan syariat).

(3). Keriteria ketiga, *nash* yang telah dimansukh harus ada kejelasan secara eksplisit penetapan hukumnya. Hal ini bisa dilakukan dengan penelusuran secara linguistik dan historis. Analisis kebahasaan diidentifikasi dengan redaksi yang menunjukkan makna waktu, dan penelusuran historis menggunakan periwayatan yang tersebar dalam studi Hadits.

(4). Kriteria keempat, *nash* yang menasakh harus bersumber dari ketentuan syariat. Diluar ketentuan syari'at, *nasakh* tidak diberlakukan misalnya dari *ijma'* (konsesnsus) maupun *qiyas* (analogis), tidak terkategorikan sebagai peristiwa *nasakh*.

Auda juga demikian, bahwa ia tidak menolak seutuhnya tentang penggunaan *nasakh*. Menurutnya, *nasakh* hanya bisa diberlakukan pada tiga posisi. (1) *nasakh* hanya bisa berlaku apabila ada legitimasi yang jelas dalam *nash* bahwa ayat tersebut telah terjadi *nasakh*. (2) *nasakh* bisa digunakan ketika hukum *syar'î* menganulir atau menghapus *urf jahilî*. (3) penghapusan terjadi antara hukum *syar'î* me-*nasakh* syari'at sebelumnya (*syar'u man qablanâ*).[301]

Nalar seperti ini menuju kepada prinsip Aktualisasi kaidah yang tertulis:

جَوَازُ النَّسْخِ النُّصُوْصِ الْجُزْئِيَّةِ بِالْمَصْلَحَةِ

Kaidah ini hendak menawarkan bolehnya mengabrogasi *nash* yang memiliki nilai partikular dengan prinsip asas kemaslahatan. Kaidah ini hanya berlaku pada ayat-ayat yang *scope*-nya bernilai *juz'iyyah*. *Nasakh* tidak berlaku terhadap teks al-Qur`an yang mengandung prinsip-prinsip ajaran yang universal. Ajaran yang telah melintasi ruang dan waktu,

---

[300] Ibn al-Jauzî, *Nawâsikh al-Qur'ân*, (Madînah al-Munawwarah: al-Jâmi'ah al-Islâmiyah, 2003), hal. 137.

[301] Jasser Auda, *Naqd Nadzhariyyah al-Naskh Bahtsu Fiqhu Maqaṣidi al-Syari'ah*, hal. 173 dan 177-178

mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan. Ayat-ayat ini disebut sebagai ayat dengan kedudukan paling tinggi (*al-ayat al-'ala qiymatan/ al-ayat al-ushuliyat/ ushûl al-Qur'ân*).

Menurut Moqsith, ayat-ayat seperti ini memang tidak banyak jumlahnya, bahkan kuantitasnya bisa dihitung jumlahnya, seperti QS. Al-Nisâ'/4: 58 dan QS. Al-Mâ'idah/5: 8.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat". (QS. Al-Nisâ'/4: 58)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan". (QS. Al-Mâ'idah/5:8)

Kedua ayat ini membicarakan prisnip keadilan yang merupakan nilai universal dalam ajaran Islam. *Nasakh* tidak berlaku pada ayat tersebut. Konsekuensi dari pengahapusan ayat tersebut tersebut bukan saja bertentangan dengan semangat kehadiran Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri. Tidak semua ayat bisa *nasakh*, terkecuali ayat tersebut memenuhi syarat yang disampaikan Auda sebelumnya.

Jasser Auda menerima *nasakh* dengan catatan bahwa basis epistemologi *nasakh* berdasarkan *maqâshidî al-syariah*, dalam tahapan implementasinya bertumpu pada *kulliyât al-khams* (lima prinsip). Teori *nasakh* Auda relatif lebih aman karena jalur metodologis dan kerangka teoritik (*theoretical frame*) yang ia tempuh berada di internal khazanah ilmu-ilmu keislaman klasik.

Kuliyyât al-khams tidak cukup dimaknai sebatas pemeliharaan—*sebagaimana yang berkembang dalam maqashid klasik*—akan tetapi dikembangkan sebegitu rupa dengan pendekatan sistem dengan segala

perangkat fiturnya, yang pada akhirnya lebih aktif memproyeksi perkembangan peradaban dan adaptif terhadap perubahan-perubahan realitas zaman. Dalam hal ini Auda melakukan pergeseran paradigma *(shifting-paradigm)*. *Maqashid* lama berorientasi pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian), kemudian didiversifikasikan oleh Auda menjadi paradigma *development* (pembangunan, pengembangan) dan *human right* (hak-hak manusia).[302] Implikasi pendekatan dan paradigma yang diformat oleh Auda mencoba untuk mengurai kontradiksi literal antar ayat.

Meskipun secara dominasi argumentasinya dianggap Auda menolak keberadaan *nasakh*. Auda menolakan penggunaan *nasakh* sebagai langkah prioritas untuk menyelesaikan kontradiksi dalil. Selain itu, *nasakh* yang berkembang menyimpan hipotesis yang problem. Banyak ayat-ayat yang diselesaikan dengan *nasakh*, justru faktanya ayat tersebut tidak dianggap kontradiksi, atau cukup membutuhkan konsiliasi untuk menyelesaikan hal tersebut.

Meskipun demikian, kehadiran *nasakh* memiliki momentum tersendiri. Ada hikmah dari eksistensi dari revisi ayat (*nasakh*), misalnya membatalkan hukumnya saja, sementara status ayatnya masih ada tertulis dalam Al-Quran. Berdasar keterangan Imam Al-Suyutî, hal itu untuk menunjukkan bahwa antara ayat dan hukum memiliki fungsi sendiri-sendiri. Ayat fungsinya adalah untuk dibaca. Membaca ayat Al-Quran tanpa memahami maknanya, mendapatkan pahala tersendiri. Sedang hukum yang dikandung ayat tersebut berfungsi untuk dipelajari dan diamalkan.

Lanjutannya, Imam Suyutî memberikan keterangan bahwa proses pencabutan serta pembatalan suatu hukum umumnya disertai perganti hukum yang berbeda, biasanya memiliki status hukum yang lebih ringan. Merevisi suatu hukum tanpa disertai pencabutan status teks ayat, dapat menjadi tanda dan informasi bagi manusia terhadap keberadaan rahmat Allah kepada hamba-Nya berupa proses memberi keringanan dalam melakukan kewajiban.[303]

---

[302] Jasser Auda, *Maqâṣid as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach,* hal. 21.

[303] Al-Suyutî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Mu'assasah Risalah, 2008), hal. 1432

BAB V
PENYELESAIAN AYAT NIKAH BEDA AGAMA MELALUI KONSILIASI SISTEM MULTIDIMENSIONAL

Salah satu pemahaman dan interpretasi yang cukup lama—*semenjak hadirnya ayat-ayat tersebut*—, tentang status pernikahan beda agama. Boleh atau tidaknya status tersebut menjadi doktrin agama yang cukup dramatis. Tema tersebut menjadi perdebatan yang masih menyimpan ambiguitas dan ketidakjelasan argumentasi untuk menentukan status tersebut. Salah satu konstruksi argumentasi yang dipersoalkan dan cukup rapuh, adalah ketika menggunakan *nasakh* sebagai metodologi untuk menghasilkan interpretasi.

Dalam bab ini, akan diuraikan referensi yang menggunakan metodologi *nasakh* sebagai langkah untuk menyelesaikan kasus tema pernikahan beda agama. Kedua pihak saling mengklaim, bahwa hukumnya diperbolehkan dan kelompok bersebrangan juga mengharamkan. Keduanya sama-sama menerapkan langkah *nasakh.* Selain itu, akan diuraikan kritik jawaban dengan menggunakan konsiliasi sistem multi-dimensional.

A. Deklasifikasi Argumen Nikah Beda Agama

1. Eksplorasi Interpretasi *Musyrik* dan *Ahl al-Kitab*

Pada sub bab ini, akan menampilkan perdebatan argumentasi beberapa ulama tafsir dalam memahami term *musyrik* dan *ahl al-kitab*. Persoalan boleh atau tidaknya muncul ketika memahami antara konsep *ahl al-kitab*

dan *musyrik.* Dua term ini menjadi perdebatan panjang, dalam menentukan dan mengidentifikasi siapa yang berhak disebut *ahl al-kitab* dan *musyrik*.

Aspek kebahasaan merupakan sisi pemahaman yang digunakan juga dalam tinjuan *maqâshidî*. Tidak ada yang salah dengan analisis kebahasaan sebagai langkah untuk menghasilkan interpretasi suatu teks. Kesalahan itu muncul ketika, menganggap analisis teks menjadi satu-satunya langkah yang dijadikan metodologi penafsiran.

Suatu *nash* termasuk al-Qur'an harus dipahami bukan hanya dari struktur linguistiknya saja, melainkan juga dari pertimbangan *maqâsid* yang ada di balik struktur linguistiknya. *Skill* pengetahuan bahasa Arab sangat penting untuk mengetahui maksud tujuan ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dalam internal teks itu sendiri. Memahami al-Qur'an harus memahami bahasa aslinya, yaitu bahasa Arab dengan seluruh kompleksitas di dalamnya.[1]

Ada tiga ayat yang mewakili perdebatan soal nikah beda agama. Dua ayat menjelaskan tentang larangan menikah beda agama yaitu QS. al-Baqarah/2: 221 dan QS. Al-Mumtahanah/60: 10.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

"Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil Pelajaran". (QS. Al-Baqarah/2: 221)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

[1]Muhammad al-Ghazâlî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Qur'ân*, (Mesir: Nahdah Misr, 2010), hal. 193

"Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana". (QS. Al-Mumtahanah/60: 10).

Pada QS. Al-Baqarah/2: 221 tersebut menggunakan redaksi larangan secara eksplisit yang ditandai dengan huruf *nahî*, berfungsi untuk mengharamkan sesuatu atau tidak diperbolehkan untuk melakukan hal tersebut yang bersifat mengikat.[2] Melalui ayat tersebut, mayoritas ulama (*consensus*) berpendapat bahwa seorang Muslim—*baik laki-laki dan* perempuan— dilarang menjalin pernikahan dengan orang musyrik.

Begitu juga redaksi dalam QS. Mumtahanah/60: 10, larangan pernikahan dengan menggunakan redaksi tidak halal, itu artinya ada unsur pengharaman untuk menikahi di luar agama Islam. Kedua ayat ini menginformasikan tentang larangan pernikahan baik *ibtidâ'î* (memulai) atau *dawâm* (meneruskan). QS. Al-Mumtahanah/60: 10, tendensi larangan untuk tetap melanjutkan pernikahan dengan orang kafir. Ditandai dengan redaksi *'isham al-kawaâfir* (memelihara atau memengang terus istri-istri yang kafir).

Bagi al-Qurtubî (w. 671H), persoalan yang dipermasalahkan dalam QS. Al-Mumtahanah/ 60: 10, tidak hanya kasus pernikahan antara muslim dan musyrik/kafir, tetapi juga larangan ber-*muwâlah* dengan mereka.[3] Istilah *Muwâlah* berasal dari kata *Waliyyun*, yang memiliki heterogenitas makna.[4] Dari semua makna bisa saja berubah dengan keadaan konteksnya

---

[2] Menurut al-Wâhidî, redaksi ini diartikan dengan *lâ yajûzu tazwîz al-muslimah min al-musyrik*. Lihat, Al-Wâhidî, *al-Tafsîr al-Basît,* (Su'udiyyah: Silsilah al-Rasâ'il al-Jâmi'ah, t.th), Jilid 4, hal. 170

[3] Al-Qurtubî, *al-Jâmi' al-Ahkâm al-Qur'ân: wa al-Mubayyin limâ Tadamanahu min al-Sunnah wa ai al-Qur'ân*, (Beirut: Muasasash al-Risâlah, 2006), jilid 20, hal. 410.

[4] *Muwalâh* memiliki akar kata dari *Waliya dan al-Maula,* menurut Ibn Faris term tersebut memiliki makna yang beragam, di antaranya;

atau intrakalimat yang menunjukan keadaan yang diinginkan, sebab makna yang begitu banyak bisa diimplementasikan sesuai objek yang ditujukan.

Semua makna ini berpusat kepada makna *al-Qurb* (dekat).[5] Misalnya dimaknai dengan *al-Nâsir* (penolong), makna ini memiliki kedekatan emosional yang berkeinginan untuk menolong kepada yang di tolong, dimaknai sebagai pemimpin yang memiliki kolerasi kedekatan dengan yang dipimpin. Semua makna mengarah satu tujuan yaitu memiliki kedekatan antara kedua pihak.[6]

Unsur larangan tersebut berdampak pada ber-*muwâlah* terhap orang kafir, termasuk dalam menjalin status pernikahan. Perkara menikah adalah urusan kedekatan yang dibangun atas emosional, suka sama suka. Kemudian terjalin hubungan dekat dan bertahap untuk menikah. Hal tersebut bila dikoneksikan dengan definisi Ibn Fâris (w. 395H) dan Imam Nawawî (w. 676H), tentu menikah juga bagian dari *muwâlah*, dan itu dilarang merujuk QS. Al-Mumtahanah/60: 10.

Selain redaksi larangan yang secara eksplisit, persoalan lain yang menjadi perdebatan adalah spektrum makna *musyrik* dan *ahl al-kitab*. Apakah *ahl al-kitab* menjadi bagian dari pemaknaan *musyrik?* Atau memiliki makna independensi dan berbeda dengan istilah *musyrik.* Dalam litelatur tafsir seperti karya tafisrnya Ibn ‘Aṭiyyah (w. 546H), term *musyrik*

المعْتِقُ والمعْتَقُ, والصَاحِبُ, والحَلِيْفُ, وابْنُ العَمِ, والنَاصِرُ, والجَارُ, كُلُّ هَؤُلَاءِ مِنَ الْوَلِيّ وَهُوَ قُرْبُ

Sebagai makna; “penolong, tetangga, sahabat, sekutu dan lainnya, yang memberikan pemaknaan kedekatan”. Sedangkan untuk kata *waliya* mempunyai makna “*wa kullun man Waliya amra akharin fahuwa waliyyuhu,* yaitu seseorang yang mengatur dan mengurus urusan orang lain atau biasa disebut sebagai pemimpin. Begitu juga dengan Imam Nawawî, term *Waliya* diklasifikasikan menjadi dua makna, pertama akar kata dari المؤلَي yang memiliki 16 makna diantaranya:

الرَبُّ, المالِكُ, المنْعِمُ, المعْتِقُ, المعْتَقُ, النَّاصِرُ, المحِبُّ, التَابِعُ, الجَارُّ, ابْنُ الْعَمِ, الحَلِيْفُ, العَقِيْدُ, الصِهْرُ, العَبْدُ, المنْعَمُ عَلَيْهِ

Sedangkan kata *Waliya* tidak jauh beda yang dijelaskan oleh Ibn Faris sebelumnya. Lihat, Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid. 6, hal. 141. Muhyiidin Yahya b. Syarif al-Nawawî, *Tahdzîb al-Asmâ’ wa al-Lughât,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, t.th), jilid. 4, hal. 196

[5] Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid. 6, hal. 141

[6] Muhyiidin Yahya b. Syarif al-Nawawî, *Tahdzîb al-Asmâ’ wa al-Lughât,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, t.th), jilid. 4, hal. 196

adalah bentuk mentuhankan selain Allah, dan Yahudi dan Nasrani bukan bagian dari musyrik.[7] Sayyid Tantawî (w. 1431H), mengartikan *musyrik*

مَنْ يَدِيْنُ بِتَعَدُّدِ الْآلِهَةِ مَعَ اللهِ

yaitu orang yang beragama dengan banyak tuhan.[8] Ibn 'Asyûr (w. 1392H) juga tidak mengkategorikan Kitabiyyah baik Yahudi maupun Nasrani sebagai *musyrik*. Menurutnya, *musrik* bagian dari kelompok Majusi.[9]

Sama halnya dengan Wahbah al-Zuhaili (w. 1436H), dalam menjelaskan makna *mufradât musyrik* bukanlah dari *kitabiyyah* baik Yahudi maupun Nasrani. Istilah *musyrik*, menurut al-Zuhailî bagian dari kata kafir. Hemat penulis, kata kafir merupakan penyebutan secara universal. Menurutnya perbuatan syirik itu seperti *watsaniyyah* (paganisme) yang merupakan bukan bagian dari tradisi agama *samawi*.

Adapun perbedaan antara syirik dan *kitabiyyah* adalah kemusrikan merupakan tindakan yang tidak mengimani agama pokoknya, sedangkan *kitabiyyah* memiliki kesamaan dengan Islam. Yaitu mengimani Allah dan hari Akhir, memiliki legal formal halal dan haram, kesamaan etik-moralitas yang berisikan tenrang prinsip dan kewajiban untuk berbuat baik dan menjauhi segala perbuatan buruk.[10]

Begitu juga dengan Ibn Juzai (w. 741H), istilah *musyrik* pada ayat ini berlaku kepada penyembah berhala (paganisme) dari bangsa Arab pada masa itu, sehingga dari kalangan Yahudi maupun Nasrani tidak termasuk dari kategori *musyrik*.[11] Sama hal dengan al-Wâhidî (w. 468H), mengutip pendapatnya Qatâdah dan Sa'îd b. Zubair, bahwa term *musyrik* itu mengarah kepada bangsa Arab masa itu, mereka tidak memiliki pedoman kitab suci.[12]

Menurut Shadîq Hasan Khân, bahwa larangan menikahi *musyrik* adalah orang yang menyembah berhala (*watsaniyyah/paganism*). Namun

---

[7]Abû Muhammad 'Abd al-Haq b. Ghâlib Ibn 'Aṭṭiyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, (Libanon: Beirut, Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001), jilid 1, hal. 301

[8] Muhammad Sayyid Tantawî, *al-Tafsîr al-Wasît li al-Qur'ân al-Karîm,* (Mesir: al-Risâlah, 1987), Jilid. 1, hal. 637

[9] Muhammad Ṭahir Ibn 'Asyûr, *Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Majîd: al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tūnis: al-Dār al-Tunisiyyah, al-Dār al-Jamā'hiriyyah, 1983)

[10]Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), jilid 1, hal. 660-663

[11] Muhammad b. Ahmad b. Juzai, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1995), jilid 1, hal. 109

[12] Al-Wâhidî, *al-Tafsîr al-Basît,* (Su'udiyyah: Silsilah al-Rasâ'il al-Jâmi'ah, t.th), Jilid 4, hal. 167

bagi Khân, *Ahlu Kitab* juga ada yang disebut *syirik*. Misalnya dari kalangan Yahudi yang menganggap Uzair anak Tuhan, dan dari kalangan Nasrani menganggap al-Masih anak Tuhan.[13] Dan masih beberapa lagi pandangan ulama yang menyatakan istilah musyrik digunakan untuk penyembah berhala (paganism).[14]

Pendapat Khân cukup relevan untuk saat ini, bahwa diseminasi *ahl al-kitab* di seluruh dunia termasuk Indonesia cukup sulit untuk diidentifikasi. Apakah mereka saat ini masih memiliki orisinalitas, sebagaimana Khân menyebut ada oknum Yahudi dan Nasrani mempercayai ajaran yang dianggap sesat oleh tokoh mereka. Perlu ada kajian tersendiri tentang status *ahl al-kitab* era saat ini, terutama di Indonesia untuk menjadi pertimbangan dan bisa menjadi syarat putusan apakah *ahl al-kitab* di Indonesia bisa dikategorikan untuk dinikahi.

Dari beberapa referensi ini bisa disimpulkan bahwa menikahi kalangan *musyrik* hukumnya adalah tidak diperbolehkan atau haram. Makna *musyrik* tidak meliputi *ahl al-kitab*. Sebagaimana pendapat Sayyid tantawi, bahwa term *musyrik, musyrikîn,* dan *musyrikât* dalam al-Qur'an diartikan sebagai kelompok paganisme (*'abdah al-autsân*).[15] Alasan diharamkannya menikahi orang *musyrik* adalah *yad'u ila al-nâr* (mengajak untuk masuk neraka). Menurut al-Râzî inilah yang menjadi *causa legis* seorang muslim tidak diperkenankan untuk menikahi kalangan musyrik.

Causa legis (*'*illat) yang dijadikan sebagai fondasi argumentasi dalam Tafsir Fakhruddîn al-Râzî, menarik untuk diteliti lebih jauh.[16] Hal ini

---

[13] Shadîq Hasan Khân, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*, (Beirut: al-Maktabah al-'Isriyyah, t.th.), jilid 1, hlm. 444-445

[14] Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr: al-Jâmi' Baina Fannî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2007), hal. 144-145

[15] Muhammad Sayyid Tantawî, *al-Tafs*r *al-Wasîth: li al-Qur'ân al-Karîm*, (Mesir: al-Risâlah, 1987), jilid 1, hal. 637

[16]Definisi *'illat* secara terminologi di kalangan Ulama Ushūliyyin seperti wahbab al-Zuhaili, yaitu

مَنَاطُ الْحُكْمِ وَسَبَبُهُ وَ أَمَارَتُهُ

Yaitu ulasan/pijakan hukum, sebab dan indikasinya. 'Illat juga sebagai fondasi Qiyas yang dibangun olehnya. Menurut Al-Syaitîbî, '*Illat* adalah kemaslahatan atau kemanfaatan yang dipelihara atau diperhatikan *syara',* dalam formati '*Amr* (perintah) *Mubâh* (boleh), *Nawāhi* (larangan) dan *Musyaqqah* (kesulitan). Mayoritas Ulama Hanafiyah, dan sebagian Ulama Hanâbilah, mendefinisikan 'illat sebagai Suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenal bagi suatu hukum. Imam Al-Ghazali mjuga demikian, *'illat* adalah Sifat yang berpengaruh terhadap hukum, bukan karena zatnya, melainkan atas perbuatan syari'. 'Illat juga diartikan sebagai sifat yang ada pada *ashl* yang sifat itu menjadi dasar untuk menetapkan hukum *ashl* serta untuk mengetahui hukum pada *fara'* yang belum ditetapkan hukumnya. Lihat, Wahbah al-Zuhailî, *al-Wajîz fû Ushûl al-Fiqh al-Islâmî,* (Damaskus: Dâr al-Khair li Tabâ'ah wa al-

untuk melihat dimensi hukum yang dihasilkan melalui fondasi sebab hukum. Menurut Auda, *'illat* adalah kemaslahatan yang ditentukan oleh Pembuat syari'at. Itu artinya, jika saja *'illat* tidak ada, tentu hukum juga tidak akan pernah ada.[17]

Melalui kajian *Ushûl Fiqh*, Wahbah al-Zuhaili memberikan tiga syarat standar terwujudnya '*illat*. *Pertama,* yaitu *al-Amru/al-Waṣf al-dzâhir* (sifat yang jelas), sederhananya, suatu 'Illat harus nampak jelas pada *Mahall al-Hukm* perkara yang akan dilabeli salah satu hukum *syar'î*, seperti wajib, haram, makruh dan lainnya. *Kedua, mundabit* (pasti) yakni tertentu dan bisa dibatasi, sehingga bisa dijadikan hukum. *Ketiga, al-mu'arif li al-hukm* di redaksi yang lain beliau menyebut kan *yunâsib al-hukm*, yaitu ada kesesuaian terhadap hukum, maksudnya ada kolerasi dan hubungan hukum dengan sifat ('*illat*), baik ada dan tidaknya harus diwujudkan menjadi tujuan dalam membentuk hukum.[18] Semua syarat ini harus dipenuhi dalam standar *'illat*.[19]

Dari syarat tersebut, membutuhkan *masâlik* (metode) dalam menetapkan 'illat. Imam al-Ghazâlî menyebutnya dengan istilah; إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ بِالْأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ (menetapkan '*illat* dengan petunjuk dalil *Naqliyyah/ al-Qur'an dan Hadits*), إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ بِالْإِجْمَاعِ (menetapkan '*illat* dengan Konsensus para Ulama), dan terakhir إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ بِالْإِسْتِنْبَاطِ (menetapkan 'illat dengan proses ijtihad/*legal reasiong*)[20].

Nasyar wa al-Tauzî'), hal. 70. Ahmad al-Raisûnî, *Nadhârah al-Maqâshid 'Inda al-Imam al-Syâtibî,*(al-Dâr al-'Âlamiyyah li al-Kitâb al-Islâmiyah, 1992), jilid 1, hal. 12

[17]Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid,* hal. 61

[18] Kemudian dalam kitab lainnya Wahbah menambahi dua poin dalam syarat nya yaitu sifat tersebut tidak terbatas hanya ada pada *aṣal*, dan kedua, sifat yang akan dijadikan sebagai illat hukum berlaku umum. Syarat ini juga memiliki kesamaan dengan Auda dalam menentukan '*illat*, hanya saja ia menambahkan satu poin syarat di antaranya: *al-dzuhûr, al-indibât, al-ta'addî,* dan *al-'itibâr*. lihat, Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), jilid 2, hal. 652-658. Bandingkan dengan, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 58

[19] الأَمْرُ الظَّاهِرُ الْمُنْضَبِطُ الْمُعَرِّفُ لِلْحُكْمِ الَّذِي يُبْنَي عَلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْدًا وَ عَدَمًا, لِأَنَّ رَبْطَ الْحُكْمِ بِهِ يُحَقِّقُ الْمَقْصُوْدَ مِنْ تَسْرِيْعِ الْحُكْمِ

Artinya; illat itu harus jelas, pasti, dan berkolerasi. Itu semua dikonstruk baik adanya hukum atau tidak. Sebab, kesesuaian hukum itu memenuhi tujuan dari disyariatnya hukum. Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), jilid 2, hal. 652-658

[20] Abû Hâmid Muhammad b. Muhmmad al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfa min 'Ilmi al-Ushûl,* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Alamiyyah, 2010), jilid 3, hal. 605-624

Dengan konsep *illat* tersebut, status larangan menikahi orang musyrik yang berbasis *'illat* "*yad'u ila al-nâr*" bisa dibenarkan. Kejelasan dari potensi kelompok *musyrik* yang bisa mengajak seorang Muslim/Muslimah yang dinikahinya untuk melakukan atau terjerumus dengan hal-hal yang dilarang oleh Tuhan. Salah satunya adalah tentang keimanan seseorang. Berbeda halnya menikahi kelompok *ahl al-kitab*, ulama memperbolehkan demikian. Secara fundamental, kalangan *ahl al-kitab* memiliki kepercayaan kepada Tuhan dan kitab yang dibawa oleh para Nabi.

Bagaimana, redaksi tersebut bisa dibenarkan. Bukankah? Potensi mengajak orang ke neraka merupakan redaksi yang ambigu?. Sama halnya contoh yang diberikan oleh Wahbah al-Zuhailî,

فَإِذَا كَانَ الْوَصْفُ خَفِيًّا فَلاَ يَصِحُّ التَعْلِيْلُ بِهِ, فَمَثَلاً التَرَاضِي بَيْنَ المتَبَايِعَيْنِ: لاَ يَصِحُّ أَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِنَقْلِ المِلْكِيَّةِ فِي العَوْضَيْنِ, لِأَنَّ التَرَاضِي أَمْرٌ قَلْبِي, لاَ يُمْكِنُ إِدْرَاكُهُ, وَإِنَّمَا يَتَعَيَّنُ أَنْ تَكُوْنَ العِلَّةُ فِي نَقْلِ الْمِلْكِيَّةِ هِيَ الْإِيْجَابُ وَ الْقَبُوْلُ الَّذِي هُوَ مِظَنَّةُ التَرَاضِي

> Artinya: apabila ada sifat yang tersembuyi—*sulit* diketahui—tidak bisa dikategorikan sebagai '*illat*, seperti التَرَاضِي (saling kerelaan) yang ditemukan pada konsep jual beli. Hal ini tidak bisa dijadikan '*illat*, sebab tidak terdeteksi atau tidak bisa diidentifikasi melalui panca indra. Sebab *Ridha* (rela) merupakan urusan hati. Tidak satu pun yang mengetahui, kecuali dengan adanya indikasi (*mizhannah*) yang memperlihatkan dia tidak merelakan seperti, mengingkari kesepakatan *ijab-qobul* [21]

Bagi penulis, *yad'u ila al-nâr* merupakan salah satu sifat yang *khafiyyân* (tersembuyi), karena tidak ada indikator bahwa seseorang dijamin masuk neraka. Tetapi, melalui Tindakan dan ekpresi yang dilakukan, keluar dari ketentua syariat termasuk menikahi orang musyrik yang hakikatnya tidak mempercayai Tuhan, bisa terjadi konflik teologis, atau bahkan bisa mengikuti keyakinan tersebut. Hal itu yang menyebakan seseorang muslim/Muslimah dilarang keras menikahi orang musyrik.

Menurutu Rashid Riḍa, larangan pernikahan dengan orang musyrik akan berpengaruh dalam dakwah. Berhubungan dengan mereka secara sah—*menjalin hubungan pernikahan*—berdampak kepada perbuatan syirik yang mereka perbuat, baik dari segi akidah, ritual, dan kebiasaan.[22] Begitu juga al-Zuhailî, bahwa diantara sebab laragan menikahi musrik adalah akan mengajak kepada kekafiran dan perbuatannya hanya akan menyesatkan dan menuju neraka.[23]

---

[21] al-Zuhailî, *Usûl al-Fqih al-Islâmî,* hal. 654

[22] Rasyîd Rida, *Tafsîr al-Manâr*, (Cairo: Dâr al-Manâr, 1947), Jilid, 6, hal. 353. 143

[23] Al-Zuhailî, *Tafsīr al-Munîr*, Jilid. 1, hal. 661.

Dengan demikian, '*illat* pada ayat tersebut hanya bisa diketahui melalui indikasi yang tersebut dalam al-Qur'an tentang prilaku orang musyrik. Wahbab al-Zuhailî menyebutnya dengan istilah *midzannah* (dugaan). Dengan demikian, hal yang bisa dijadikan 'Illat seharusnya perkara yang diduga atau mengindikasikan seseorang yang bisa terjerumus untuk mengikuti keyakinan *musyrik.*

Pola penetapan *'illat* pada ayat ini menggunakan *istinbât al-Munâsabah*, yang secara bahasa adalah *al-mulâ'amah* (menyelaraskan), sebagian Ulama menggunakan istilah *al-Ikhâlah.* Menurut Ushûliyyîn, *munasabah* yaitu antara sifat dan hukum memiliki kesamaan atau keserasian untuk menyatakan tujuan dan maslahah (kebaikan) bagi Syâri', agar dijauhi dari kerusakan dan kemudharatan (efek negatif).[24]

Menurut Ibn Hâjib, *munasabah* ialah sifat yang jelas (*zhahir*) dan terbatasi (*Mundabit*) yang dihasilkan melalui proses kognitif seseorang, dengan tujuan untuk kemaslahatan dan menolak *mafsadah* (efek negative).[25] Hemat penulis, *zhahir* yang ditawarkan oleh al-Hâjib yaitu sifat yang jelas, yang tidak mungkin ditemukannya sifat yang tersembuyi (*khafiyyah*) dalam menemukan *'illat.*

Dari hasil eksplorasi *maqasidî*, menyimpulkan bahwa pesan utama larangan pernikahan dengan orang *musyrik* adalah kekhawatiran seorang muslim/Muslimah bisa terjerumus ke dalam neraka. Bukan karena individualnya, tetapi sikap dan tindakan mereka yang mengajak untuk berbuat *musyrik.* Penyebutan "*yad'u ila al-nâr*" adalah persoalan sarana dan tujuan yang perlu dibaca dengan pembacaan lain. Kenapa *musyrik* menjadi persoalan yang besar? Kenapa harus dijauhi?. Karena itu, dalam proses memahami ayat-ayat al-Qur'an perlu dibedakan antara teks sebagai perantara yang bisa mengalami perubahan (*al-wasâ'il*) dan teks substantif yang bermuatan makna dan pesan yang abadi (*al-ghâyah*).[26]

Status hukum bisa hilang apabilla *illat* hukumnya sudah tidak memenuhi lagi syarat-syarat yang telah disebutkan. Seandainya orang *musyrik* yang hendak dinikahi kemudian terjadi konversi menjadi muslim tentu hal itu diperbolehkan dan status keharamannya sudah hilang. Sayyid

---

[24] Imam al-Ghazâlî, *al-Mustashfa fî 'Ilm al-Ushûl,*(Beirut: Dâr al Kutub al 'ilmiyah, 1983) jilid 2, hal 77. Ibn Amîr Hâj Ibn al-Mauqût al-Hanafî, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr,* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 2010), jilid 3, hal. 189. 'Abdullah al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ila Tahqîq al-Haq min 'Ilmi al-Ushîl*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1999), hal. 188.

[25] Zakariyya al-Anṣârî, *Gâyah al-Wuṣul fî Syarh Lub al-Ushûl,* (Mesir: Dâr al-Kitab al-'Arabiyyah al-Kubra, t.th), hal 122.

[26] Muhammad al-Ghazâlî, *al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts,* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1996), hal. 161

Tantawi mengatakan, pernikahan orang *musyrik* boleh apabila mereka sudah konversi menjadi Islam, dan menyerah diri sepenuhnya untuk tunduk terhadap aturan-aturan Islam.[27]

Kemudian, ayat yang memperbolehkan nikah beda agama yang dijelaskan dalam QS. al-Mâ'idah/5: 5

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi".

Secara pemahaman makna ayat tersebut memperbolehkan untuk nikah beda agama. Pada ayat ini menggunakan redaksi *ahl al-kitab.* Dalam tafsirnya al-Râzî, bahwa mayoritas ulama berpendapat boleh menikahi *ahl al-kitab zimmiyah*.[28] Mayoritas ulama memahami *ahl al-kitab* dalam redaksi al-Mâ'idah adalah *ahl al-dzimmah*. Menurut Ibn 'Abbâs, yang tidak diperbolehkan adalah menikah *ahl al-kitab* berstatus *ahl al-harb*, Ibn 'Abbâs menyebutnya mereka dengan istilah *musyrik*.[29]

Dari akumulasi data penafsiran para ulama tentang dari ketiga ayat, bahwa perdebatan yang hendak diselesaikan adalah status *ahl al-kitab,* apakah termasuk kategori *musyrik* atau tidak. Pertanyaan berikutnya,

---

[27] Muhammad Sayyid Tantawî, *al-Tafs*r *al-Wasîth: li al-Qur'ân al-Karîm*, (Mesir: al-Risâlah, 1987), jilid 1, hal. 639

[28] Menurut keterangan Sa'îd b. Musayyab dan al-Hasan, meperbolehkan pernikahan tersebut baik *ahl al-kitab zimmiyah* dan *harbi*. Pendapat ini berlawanan kosensus para ulama yang tidak mengkategorikan *al-harb* yang boleh dinikahkan. Fakhruddîn al-Razî, *Mafâtih al-Ghaib*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), jilid 11, hal. 151

[29] Muhammad Makkî Abî Tâlib al-Qayasî*, al-Idhâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi; wa Ma'rifah Ushûlihi wa Ikhtilâf al-Nâs fîhi,* (Jeddah: Dâr al-Munârah, 1986), hal. 169

"Apakah penganut agama, Kriten, Yahudi termasuk *ahl al-kitab*?, sehingga dimungkin untuk melakukan status pernikahan, atau sebaliknya bahwa mereka dikategorikan sebagai *musyrik*, sehingga tidak bisa dilakukan pernikahan.

Secara makna dasar dari term *musyrik* bahwa untuk mengetahui identifikasi seseorang bisa dikategorikan pelaku *musyrik* adalah menyakini adanya *ta'addud al-ilahiyyah* (menyembah tuhan yang banyak). Prinsip ini yang hendak ditawarkan oleh Sayyid Qutb, bahwa ia menyakni *ahl al-kitab* baik dari kalangan Yahudi dan Nasrani merupakan bagian dari orang *musyrik*. Menurut Qutb, mereka hampir sama dengan *musyrik* Arab yang percaya kepada mitos dan menganggap Allah memiliki anak. Menurutnya, musyrik Arab dulunya sama dengan orang Yahudi dan Nasrani yang menganggap malaikat itu adalah anak perempuan Allah, menyembah patung dan membuat nama-nama perempuan misalnya Lattâ, 'Uzza dan Manât, dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah.[30]

Pernyataan Sayyid Qutb berbeda dengan pendapat beberapa ulama yang telah disebutkan sebelumnya. Konteks yang diyakini oleh Qutb adalah kelompok Yahudi dan Nasrani yang telah keluar dari arus utama ajaran mereka. Ditemukannya distorsi tentang ketauhidan, bahwa ajaran yang benar adalah menyembah Tuhan yang satu. Pendapat Sayyid Qutb juga bisa menjadi pegangan untuk saat ini untuk menelusuri original ajaran *ahl al-kitab* yang berkembang khususnya di Indonesia. Perlu adanya kejelasan tentang ajaran *ahl al-kitab* yang berkembang saat ini. Sebab, apabila hal tersebut ditemukan adaanya penyimpangan ajaran dasar, tentu pernikahan tersebut tidak bisa dilaksanakan berdasarkan QS. Al-Baqarah/2: 221.

Walaupun, ada yang berpendapat, bahwa *ahl al-kitab* hanya dibatasi pada kelompok yang memiliki *dzimmah*, apakah status tersebut bisa berlaku untuk di Indonesia yang tidak menerapkan format negara Islam. Pernyataan al-Râzi, tentang mayoritas ulama memperbolehkan menikahi *ahl al-kitab dzimmiyyah* masih perlu untuk melakukan studi lebih lanjut untuk melihat relevansinya di Indonesia.

Indonesia sebagai negara berbasis pada *nation state*, bukan negara Islam, bahwa non-muslim tidak bisa disebut sebagai *ahl dzimmah,* Sebab *ahl al-dzimmah* dipahami oleh kalangan yurisprudensi Islam sebagai kalangan non-muslim yang memiliki pemilik perjanjian, pemilik tanggungan dan pemilik jaminan di bawah perlindungan Islam serta

[30] Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zhilal al-Qur'ân*, Jilid 2, hal. 209

lingkungan masyarakat Islam. Pengertian ini mengarah kepada negara yang menganut sistem *dâr al-Islâm*.

Definisi yang lain, seperti Imam al-Ghazali bahwa *ahl dzimmah* adalah ahli kitab yang telah balig, berakal, merdeka, laki-laki, mampu berperang dan membayar *jizyah* (pajak).[31] Pengertian ini juga diikuti oleh Ibn al-Juza'i.[32] Menurut Yusuf al-Qaradhawi, tersebut dimaknai sebagai perjanjian, jaminan dan keamanan. Mereka berada dalam jaminan keamanan kaum Muslimin berdasarkan akad *dzimmah*. Menurut al-Qaradhawi, kalangan *dzimmah* ini diberikan kepada non-Muslim yang pada pengamalannya memiliki hak yang sama. Mereka terikat pada hak-hak dan kewajiban-kewajiban sebagai status warga negara.[33]

Dari semua pengertian tersebut, tidak memiliki relevansi untuk Indonesia. Hal ini berpengaruh juga pada identifikasi *ahl al-kitab* di Indobesia. Apakah mereka bagian dari diperbolehkannya untuk menikah beda agama dengan muslim. Argumentasinya, berdasarkan hasil keputusan Lembaga Bahtsul Masail NU.

Identifikasi masalah yang diangkat oleh NU adalah bagaimana dengan status non-muslim dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara? Karena kata kafir bila merujuk pada kajian yurisprudensi Islam klasif, kategori kafir diklasifikasikan, di antaranya: *kafir harbi, kafir mu'ahad, kafir musta'man, dan kafir dzimmi.*[34]

Setelah melakukan diskusi maka kesimpulan adalah status kata kafir dalam konteks kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara di Indonesia tidak termasuk dalam empat kategori kafir tersebut, namun dianggap sebagai warga negara (*muwathin*), dan kata kafir sendiri berubah menjadi sebutan non-muslim. Hasil diskusi ini tidak sedikit yang menolak, dengan alasan kata kafir sendiri sudah menjadi kosa kata ilahi yang tidak

---

[31]Abu Hamid al-Ghazalî, *Al-Wajiz fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, (Mesir: Muhammad Mustafa, 1318 H), jilid 2, hal. 198.

[32] Muhammad b. Ahmad b. al-Juza'î al-Kalabî, *Al-Qawanun al-Fiqhiyyah fi Talkhis al-Mazhab al-Malikiyyah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t. th), hal. 184.

[33] Yusuf al-Qaradhawi, *Ghairul Muslimin fil Mujtama' Al Islami*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1992), hal. 7-8

[34] Defenisi terkait dengan istilah kafir di atas telah banyak diulas oleh ulama fiqih, lihat Abû Zakariyâ Yahya b. Syarif b. Murai b. Hasan al-Nawawî, *Kitâb Majmû: Syarah al-Muhadzzab li Syairâzî*, (Mesir: Qāhirah, al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.). Bandingkan dengan literasi fiqih madzhab lainya seperti, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Ruysd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, (Madinah Munawwarah: Dār al-Khadīrī li Nasyar wa al-Tauzī', 1419H). Dan Abû Muhammad b. Ghânim b. Muhammad al-Bahgdâdî, *Majmû' al-Dhamânât fî Madzhab Imâm al-'Adzam Abî Hanîfah al-Nu'âm*, (Mesir: Qâhirah, Dâr al-Salâm, 1999)

mungkin dihapus oleh manusia. Keputusan tersebut kemudian dijelaskan Kembali, bahwa hasil keputusan tersebut tidak membahas apakah non-Muslim di Indonesia ini kafir atau bukan. Akan tetapi yang menjadi perbincangan dalam bahtsul masail adalah bagaimana mengkategori mereka dalam status bernegara. Apakah masing-masing mengikuti kategori ulama fiqih baik itu kafir *harbi, mu'ahad, musta'man, dan dzimmi*.

Dari beberapa kategori ini tidak memadai defenisinya sebagai warga Indonesia, dengan demikian jawabannya adalah mereka dikategorikan sebagai non-muslim.[35] Usaha tersebut dalam mengubah kafir menjadi non-muslim merupakan suatu tindakan sangat cerdas dalam menghormati umat beragama. Aksentuasi yang dilakukan berasaskan kepada status dalam bernegara, karena Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dâr al-Islam*, yang mementingkan sebelah pihak. Namun tidak dikategorikan sebagai *dâr al-harb* yang menganggap non-muslim menjadi musuh dan harus diperangi.[36]

2. Argumentasi Berbasis pada *Nasakh*

Argumentasi *nasakh* yang dikritisi dalam pemabahsan ini adalah *nasakh* yang dimaknai sebagai *ibtâl al-hukm/ilghâ al-muabbad* dan tidak memiliki legitimasi yang jelas dalam *nash* tersebut. Corak berpikir seperti ini justru menambah problem baru, yang seharusnya teori *nasakh* bisa melahirkan kesimpulan yang sama tetapi justru sebaliknya. Mengandaikan dua pilihan kebenaran secara mekanistik, dimana satu dan lainnya saling menegasikan.

Dua cara pandang ini mengklaim bahwa penggunaan *nasakh* mereka telah tepat sasaran, begitupun sebaliknya. Untuk itulah, perlu merekomendasikan dengan pendekatan konsiliasi berbasis pada sistem multidimensional. Menelusuri dua versi ayat tanpa berpihak salah satu

---

[35] Ulasan lengkap mengenai tanggapan ketua LBM NU (Lembaga Bahtsul Masa'il Nahdhatul 'Ulama) terkait polemik menggantikan sebutan kafit menjadi non-muslim di Indonesia, lihat: https://www.nu.or.id/post/read/103272/penjelasan-perumus-bahtsul-masail munas-nu-soal polemik-kafir. Dilihat pada tanggal 1 Mei 2024

[36] Istilah *dâr al-Islâm* diartikan sebagai negara yang mengaktualisasikan regulasi syari'at Islam, sedangkan *dâr al-harb* lawan dari *dâr al-Islâm* yang menerapkan regulasi kafir yang tidak sejalan dengan sumber primer Islam. Menurut Sayyid Qutub, *dâr al-Harb* bisa dikategorikan sebagai negara yang menerapkan sistem *jahiliiyah*. lihat: Jasser Auda, *Fiqh Maqâṣid*, hal. 192. Bandingkan dengan, Sayyid Qutub, *Ma'alim fî Ṭarîq*, (Beirtu: Dâr al-Syurûq, 1979), hal. 8

ayat, karena di setiap ayat memiliki makna tujuan masing-masing, tetapi bisa diaktualkan sesuai dengan kemaslahatan.[37]

Metode konsiliasi memiliki prinsip yang sama dengan *maqâshidî,* bahwa setiap ayat memiliki tujuannya masing-masing. Konsiliasi mengaktualisasikan kaidah ushul *"i'mâl al-nash awlâ min ihmâlihi*", menerapkan *nash* lebih utama dari pada menegasikannya Penanganan yang harus dilakukan ketika mengkonsiliasi adalah memverifikasi kondisi dan konteks yang hilang, dan berupaya untuk menyelesaikannya dengan menghadirkan interpretasi sesuai kondisi tersebut.[38]

Berikut ini, uraian ulama yang menggunakan *nasakh* sebagai fondasi argumentasi pernikahan beda agama. Kelompok pertama menggunakan teori *nasakh* untuk memperkuat justifikasi larangan nikah beda agama. al-Nuhâs, dalam kitabnya "*al-Nâsikh wa Mansûkh*", kelompok ini menggunakan QS. al-Baqarah/2:221 untuk menghapus (*nasakh*) QS. al-Ma'idah/5:5, sehingga ayat tersebut tidak memiliki legalitas yang kuat.[39]

Pendapat ini diriwayatkan oleh Ibrâhîm b. Ishâq.[40] Proses abrogasi tersebut—*istilah yang digunakan oleh kelompok ini*—adalah *nasakh al-khâs bi al-'âm* (mengabrogasi ayat *khas* dengan mengantikan dalil yang *'am*).[41] Menurut mereka, alasan itu bisa terjadi karena QS. Al-Baqarah

---

[37] Sahiron memasukkan cara berpikir modrenis dengan sebutan "*Quasi-Obyektivis Modernis*". Menggabungkan dua pandangan yang ada sebelumnya. Berpijak pada metode sklasik dan menerima metode-metode baru yang ada di era modern, seperti wacana konteks sejarah makro dunia Arab saat turunnya wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern, dan hermeneutika. Perbedaan mendasar dengan tipologi lain, aliran ini memandang makna asal bersifat historis, ia hanya pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini. Lihat: Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), hal. 73-76.

[38] Al-Suyûtî, *al-Asbâh wa al-Nazâ'ir fî Qawâ'id wa Furû' Fiqh al-Syâfi'î* (Bairut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 1983), jilid I, hal. 192. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, hal. 219

[39] Ahmad b. Muhammad b. Ismâ'il al-Muradi al-Nuhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, (Su'udiyyah: Dâr al-'Âsimah, 2009), jilid I, hlm 4-16. Bandingkan dengan, Muhammad b. 'Ali 'Abdullah b. Ibrâhim b. Al-Khatib al-Yamani al-Syafi'î "al-Mûzi'î", *Taisir al-Bayân li Ahkâm al-Qur'ân*, (Dâr al-Nawâdir), hal. 389

[40] Menurut Ibrâhim b. Ishâq, kelompok ini menjadikan QS. al-Baqarah/2: 221 sebagai penghapus (*nâsikh*) QS. al-Mâ'idah. Konklusi dari argumentasi ini melahirkan pendapat bahwa menikahi orang *musyrik* dan *ahl al-kitab* hukumnya haram. Lihat, Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abû Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān,* (Beirut: Muassasah al-Risāah, 2006), jilid. 3, hal. 455

[41] Menurut Sayyid Tantawî, pendapat seperti ini diikuti oleh al-Alûsî. Pandangan ini melahirkan kesimpulan larangan untuk menikahi orang *musyrik*. Istilah *musrik* memiliki kana

turun lebih awal dibanding QS. Al-Mâ'idah. Oleh karenanya, ayat yang pertama menghapus ayat yang turun terakhir.[42]

Sebaliknya, kelompok bersebrangan yang menggunakan *nasakh* untuk memperkuat justifikasi bolehnya menikah beda agama berdasarkan argumen bahwa status QS. al-Baqarah/2:221 telah dihapus (*nasakh*) oleh QS. al-Ma'idah/5:5, yang menyatakan status nikah beda agama hukumnya diperbolehkan, sehingga ayat yang redaksinya seolah-olah dilarang pernikahan tersebut tidak memiliki fungsi dan legalitas hukum.[43] Keterangan ini dimuat dalam karya Ibn al-'Arabî.[44] Meskipun kekurangannya, Ibn al-'Arabî tidak menyebutkan identitas siapa yang berpendapat demikian.

Selain itu, Zamakhsyari juga menggunakan argumen abrogasi untuk menjustifikasi bolehnya nikah beda agama. Menurut Zamakhsyari, ayat ini me-*nasikh* ayat QS. al-Baqarah/2: 221, sehingga ayat yang berlaku secara mutlaq adalah QS. al-Mâ'idah/5: 5. Dalam hal ini al-Zamakhsyarî mengutip Ibn 'Abbâs dan al-Auzâ'î.[45]

Berbeda dengan Rasyid Rida, yang memberikan jawaban yang ambiguitas. Menurutnya, kehadiran surat al-Mâ'idah/5:5 turun setelah al-Baqarah, bisa jadi ayat yang terdapat dalam surat al-Baqarah tersebut terabrogasi atau terkhususkan dengan ayat yang memperbolehkan untuk menikahi dari kalangan *ahl al-kitab* di dalam surat al-Mâ'idah/5: 5.[46]

Tampaknya, kelompok yang setuju dengan menggunakan *nasakh* pada persoalan ini, hanya masuk dalam wilayah penghapusan pada QS. Al-Baqarah/2: 221, bukan pada QS. Al-Mâ'idah/5: 5. Seperti yang dijelaskan oleh Abî Tâlib al-Qayasiyî dalam *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi*, ia menampilkan Riwayat dari Ibn 'Abbâs, bahwa status

---

yang *syumuliyyah*, baik dari kalangan paganisme, Yahudi, dan Nasrani. Artinya, seluruh kelompok di luar Islam, haram untuk dinikahi. Muhammad Sayyid Tantawî, *al-Tafsîr al-Wasît: li al-Qur'ân al-Karîm*, Jilid 1, hal. 637

[42] Muhammad Sayyid Tantawî, *al-Tafs*r *al-Wasîth: li al-Qur'ân al-Karîm*, (Mesir: al-Risâlah, 1987), jilid 1, hal. 638

[43] Abû Bakar Muhammad b. 'Abdullah al-Ma'rûf Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut" Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah), hal. 217-218. Muhammad b. 'Ali 'Abdullah b. Ibrâhim b. Al-Khatib al-Yamani al-Syafi'i "al-Mûzi'i", *Taisir al-Bayân li Ahkâm al-Qur'ân,* hal. 391

[44] Abû Bakar Muhammad b. 'Abdullah al-Ma'rûf Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah), hal. 217-218

[45] Mahmūd b. 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâ'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, (al-Riyâd: Maktabah al-'Abîkân, 1998), jilid 1, hlm. 431

[46] Rasyîd Rida, *Tafsîr al-Manâr*, (Cairo: Dâr al-Manâr, 1947), Jilid. 2, hal. 349

al-Mâ'idah menghapus (*nasikh*) terhadap QS. Al-Baqarah/ 2: 221.[47] Pendapat ini juga ditemukan dalam riwayat Mâlik, Sufyân b. Sa'îd, 'Abd al-Rahman bin Amr (al-Auzâ'î).[48]

Begitu juga dengan QS. Al-Mumtahanah/60: 10, pernikahan yang sudah terjalin kemudian terjadi konversi agama dari salah satu pasangan, maka perlu dicerai. Menurut sebagian ulama ayat tersebut juga dihapus dengan QS. Al-Mâ'idah/5: 5. Kelompok tersebut memberikan keterangan lebih lanjut, bahwa konversi agama menjadi *musyrik*, seharusnya dicerai, namun menjadi *ahl al-kitab*, sebaiknya tetap dipertahankan status pernikahannya.[49]

Faktualnya, ulama yang menggunakan *nasakh* sebagai fondasi argumentasinya berjumlah tidak banyak dan tidak diketahui identitasnya—*seperti data yang disebutkan oleh Ibn al'Arabî—,* tinimbang ulama yang tidak menggunakan demikian. al-Alûsî memilih di-*nasakh*, meskipun ia mengutip banyak pendapat yang mengatakan ayat tersebut tidak terjadi *nasakh.*[50]

Berbeda dengan Qatâdah dan Sa'îd b. Jubair, yang dikutip oleh al-Wâhidî dalam *al-Tafsîr al-Basît*, bahwa ayat al-Baqarah tidak berstatus *mansûkh*. Meskipun ada sebagian kalangan menganggap ayat ini mengkhususkan ayat al-Mâ'idah,[51] sehingga status hukumnya tetap tidak diperbolehkan untuk melakukan status pernikahan, baik menikahi *musyrik* dan *ahl al-kitab*.

Di riwayat yang lain, Mâlik dan Ibn 'Umar berpendapat bahwa QS. Al-Baqarah/2: 221 berstatus muhkam yang dipahami sebagai ayat yang tidak bisa dihapus. Al-Qayasiyyî juga mengatakan demikian, menurutnya kedua ayat tersebut meskipun secara *dzihni al-mmujtahid* terlihat

---

[47] Abû Muhammad Makkî b. Abî Tâlib al-Qayasiyyî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi: wa Ma'rifah Ushûlihi wa Ikhtilâfi al-Nâs fîhi,* (Jeddah: Dâr al-Munârah, 1986), hal. 88 dan 171

[48] Abû Muhammad Makkî b. Abî Tâlib al-Qayasiyyî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi: wa Ma'rifah Ushûlihi wa Ikhtilâfi al-Nâs fîhi,* (Jeddah: Dâr al-Munârah, 1986), hal. 171

[49] Abû Muhammad Makkî b. Abî Tâlib al-Qayasiyyî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi: wa Ma'rifah Ushûlihi wa Ikhtilâfi al-Nâs fîhi,* (Jeddah: Dâr al-Munârah, 1986), hal. 435

[50] Al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî,* (Beirut: Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th), Jilid 2, hal. 118

[51] Redaksi yang digunakan al-Wâhidi adalah *nasakh*. Menurut keterangannya, *nasakh* pada redaksi argumentasi tersebut dimaknai dengan *takhsîs*, itu sebabnya penulis mengubah katanya dengan istilah *takhsîs*. Menurut al-Wâhidî, *nasakh* yang berkembang di masa awal adalah dimaknai dengan *takhsîs*. Bukan dimaknai dengan penghapusan ayat yang merupakan definisi berkembang saat ini. Al-Wâhidî*, al-Tafsîr al-Basît*, Jilid 4, hal. 168

kontradiksi. Namun kedua ayat tersebut dianggap *muhkam* (jelas) dan tidak diperlukan menghapus satu dengan yang lainnya.[52]

Keterangan Mâlik dan Ibn ‘Umar yang menyebutkan ayat larangan pernikahan tersebut sangat jelas (*muhkam*), menarik ditelusuri lebih jauh. Redaksi *muhkam* yang digunakan oleh kedua pendapat bukan term secara etimologi, melainkan bisa ditarik dalam studi al-Qur’an yang merupakan salah satu disiplin ilmu dalam memahami teks al-Qur’an.[53] Data yang telah diakumulasi oleh Imam al-Suyûtî, teori *muhkam* memiliki makna yang beragam;[54]

Tabel. 5. 1. Heterogenitas definisi *muhkam*

Muhkam	***Mutasyabih***
1. Ayat yang diketahui maknanya baik secara *zhâhir* ataupun *takwîl*	Ayat yang hanya Allah yang mengetahui maksud makna ayat tersebut, disimpan oleh Allah SWT seperti waktu terjadinya kiamat
2. Jelas maknanya	Tidak jelas maknanya
3. Hanya memiliki satu *takwîl*, tidak memungkinkan di-*takwîl* dengan selainnya	Memiliki banyak *takwîl*
4. Maknanya bisa dilogiskan	Tidak bisa dilogiskan maknanya
5. Pemahamannya bisa berdiri sendiri	Pemahamannya tidak bisa dimaknai, sebab memerlukan pemahaman yang lainnya

[52] Abî Tâlib al-Qayasiyyî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur’ân wa Mansûkhihi,* hal. 171

[53] *Muhkam* dalam tradisi kajian tafsir merupakan salah satu konsep yang mendasar dalam studi al-Qur’an yang dimuat dalam *‘ulûm al-Qur’ân*. Lawan dari *Muhkam* adalah *mutasyabih*. Kedua teori ini sering diabaikan dalam interpetasi al-Qur’an. Kedua teori ini berusaha untuk memahami suatu teks al-Qur’an di antara jelas atau tidak ada kejelasan dari suatu teks. Dalam kajian *usûl al-fiqh* juga mempunyai teori yang hampir sama yaitu *mujmal-mubayyan*, *`âm-khâṣ*, *manṭûq-mafhûm* dan lainnya. *Muhkam* dan *Mutasyabih* muncul lebih awal karena telah disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur‘an sehingga komentar-komentar terhadap makna keduanya banyak ditemui sejak masa pewahyuan al-Qur’an melalui transmisi riwayat dari kalangan sahabat dan Nabi. Banyak buku-buku *‘ulûm al-Qur’ân* sejak masa klasik hingga kontemporer masih menggunakan riwayat-riwayat komentar tersebut. Lihat, Mannâ Khalîl al-Qattân, *Târikh al-Tasyrî’ al-Islâmî,* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1420), hal. 370.

[54] al-Suyûtî, *Al-Itqân fî `Ulûm al-Qur’ân*, hal. 310

6. Sesuatu yang takwilnya telah diturunkan juga bersamanya (ayat atau riwayat lain)	Sesuatu yang tidak bisa difahami tanpa *takwil*
7. Redaksi yang terulang-ulang	Hanya disebutkan sesekali saja
8. Ayat yang berisikan tentang kewajiban serta janji dan ancaman	Terdiri dari kisah-kisah dan perumpamaan
9. Sebagai penghapus (*nâsikh*), pembicaraan tentang halal dan haram, memiliki batasan-batasan, kewajiban-kewajiban serta hal yang tidak cukup diimani tapi juga harus diamalkan	Ayat yang dihapus (*mansûkh*), *Muqaddam-muakhkhar*, *amtsâl*, *aqsâm*, dan segala sesuatu yang cukup diimani saja tanpa perlu diamalkan
10. Berisakan tentang perintah dan larangan	Permulaan beberapa surat (*Fawâtih al-Suwar*)
11. Ayat-ayat yang menjelaskan halal-haram	Tema yang dibahas selain halal-haram
12. Sesuatu yang tidak di-*nasakh*	Sesuatu yang telah di-*nasakh*
13. Sesuatu yang harus diamalkan	Sesuatu yang cukup diimani tanpa harus diamalkan

Sumber: Olahan Peneliti, 2024

Dari table di atas, konsep *muhkam* memiliki heterogenitas makna. Beberapa kali disebutkan bahwa *muhkam* dimaknai sebagai ayat yang menghapus (*nâsikh*)—*bukan dihapus atau terhapus*—. Definisi tersebut mengindikasi bahwa *muhkam* mengaitkan serta menghubungkan dengan konsep lainnya. Kembali lagi dengan pernyataan Qatâdan dan Sa'îd yang menyatakan QS. Al-Baqarah/2: 221, adalah *muhkam* dan tidak terjadi *nasakh*, secara eksplisit mereka tidak mengaitkan atau memaknai *muhkam* sebagai ayat *nasakh* justru sebaliknya, ayat tersebut jelas informasinya bahwa Allah melarang seorang muslim/Muslimah menikahi orang *musyrik*.

Asumsi ayat tersebut adalah *muhkam* perlu dianalis ulang, definisi mana yang digunakan. Jangan sampai terjadi spesialisasi atau polarisasi satu definisi. Sebab. perlu diinterventarisasi agar definisi dan konsep yang dipakai bisa sesuai dengan konteks ayat atau permasalahan yang sedang dikaji. Menarik dari definisi al-Raghîb al-Aṣfihâni yang menyatakan bahwa *muhkam* sebagai sesuatu yang disepakati tafsirnya, sedangkan

mutasyâbih adalah sesuatu yang diperselisihkan tafsirnya.[55] Pemaknaan ini bisa menjadi salah satu titik awal dalam membedakan sikap yang harus diambil saat berinteraksi dengan *muhkam* dan *mutasyâbih*.

Selain itu, perlu mengubah paradigma dan orientasi *muhkam* dengan menggunakan prinsip *maqâshid al-syarî'ah*. Sebab, pembacaan ayat-ayat terutama ayat yang berisikan tentang hukum perlu mengbungkan dengan studi *maqâsid al-syariah.* Masing-masing ayat memiliki konteks tersendiri yang dapat juga dalam menentukan standard *muhkam* dan *mutasyâbih* sesuai dengan tuntutan maṣlahah di masing-masing bidang.

Prinsip yang diajukan adalah ayat-ayat yang tidak bertentangan dengan *maqâshid al-syarî`ah* diposisikan sebagai ayat *muhkam*, sedangkan ayat-ayat yang bertentangan dengan *maqâshid al-syarî`ah* diposisikan sebagai *mutasyâbih*. Dalam tahapan proses interpretasi dan implementasi ayat-ayat *mutasyâbih,* seharusnya lebih dahulu memperhatikan *muhkamât*. Ini semua dapat dilakukan dengan terlebih dahulu menentukan *main values* yang disusun berdasarkan prinsip *maqâshid al-syarî'*ah. *Main values* itulah kemudian menjadi pegangan utama (*mashâdir al-awwal*) dalam proses interpretasi dan implementasi.

Tampaknya, banyak yang menganggap ayat tersebut *muhkam* yang tidak bisa di-*nasakh*. Sebagian menganggap yang *muhkam* adalah QS. Al-Mâ'idah yang dampaknya diperbolehkan pernikahan tersebut, sebagian ulama mengangap kedua ayat tersebut adalah *muhkam*. Dominasi tafsir yang telah ditampilkan di atas, mengkonstruksinya tanpa menggunakan *nasakh*.

Menurut al-Harrâsî, persolan tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai kontradiksi—*apalagi dihubungkan dengan persoalan nasakh—,* secara litelar term *musyrik* tidak mencakup pada *ahl al-kitab*. Sebagaimana ditemukan ayat yang mengidentifikasi antara *musyrik* dan *ahl al-kitab* sebagai personal yang berbeda. Hal ini dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2: 105 dan QS. al-Bayyinah/98: 1. Al-Harrâsî memberikan alasan, pada kedua ayat tersebut ditemukan huruf *'ataf* yang menjadi titik perbedaanya. Menurutnya, huruf *'ataf waw* memiliki fungsi sebagai *mughâyarah* (kontras/berbeda)—*antara al-ma'tûf dan al-ma'tûf 'alaih*—bukan berfungsi sebagai *tafsîr* (penjelas) kata sebelumnya.[56] Oleh sebab itu, kedua ayat memiliki peran masing-masing.

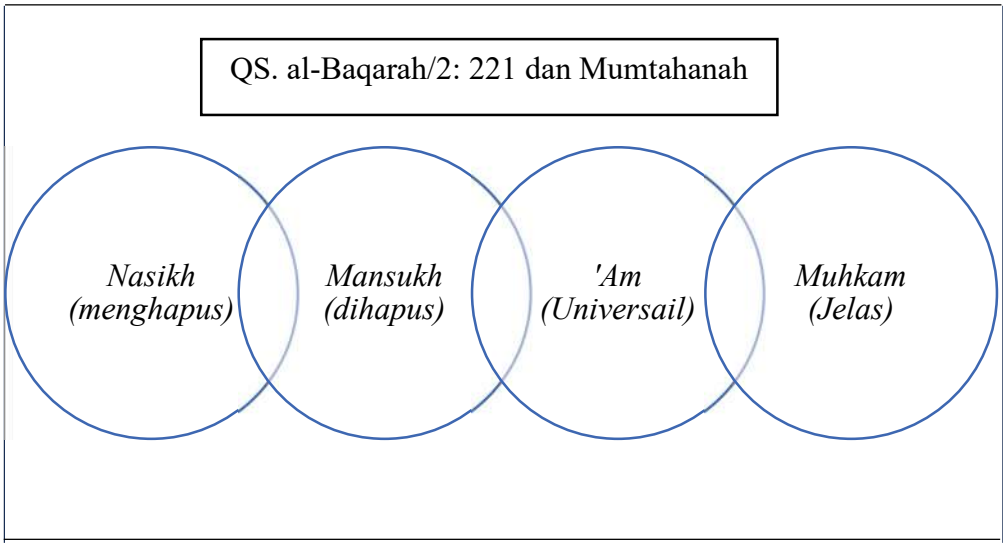
---

[55] Al-Raghîb al-Asfahâni, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1992), hal. 443

[56] Al-Harrâsî, *Ahkâm al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyyah, 1983), hal. 129

Bagi Wahbah al-Zuhailî, ayat tersebut tidak bisa di-*nasakh*. Alasanya, QS. al-Baqarah/2: 221 memiliki tujuan hukum tersendiri dan berlaku kepada orang musrik dan majusi. Dengan demikian legalitas hukum ayat ini tidak bisa dibatalkan maupun di-*takhsîs*. Karena masih bisa diaktualisasikan sebagai sumber hukum.[57] Pandangan ini juga sejalan dengan Ibn Juzai, bahwa ayat ini tidak terjadi *ta'ârud* dengan QS. al-Baqarah/2: 221. Sehingga tidak bisa di-*nasakh*.[58] Agar lebih mudah lihat table berikut ini

Gambar. 5.1. Pendapat status ayat

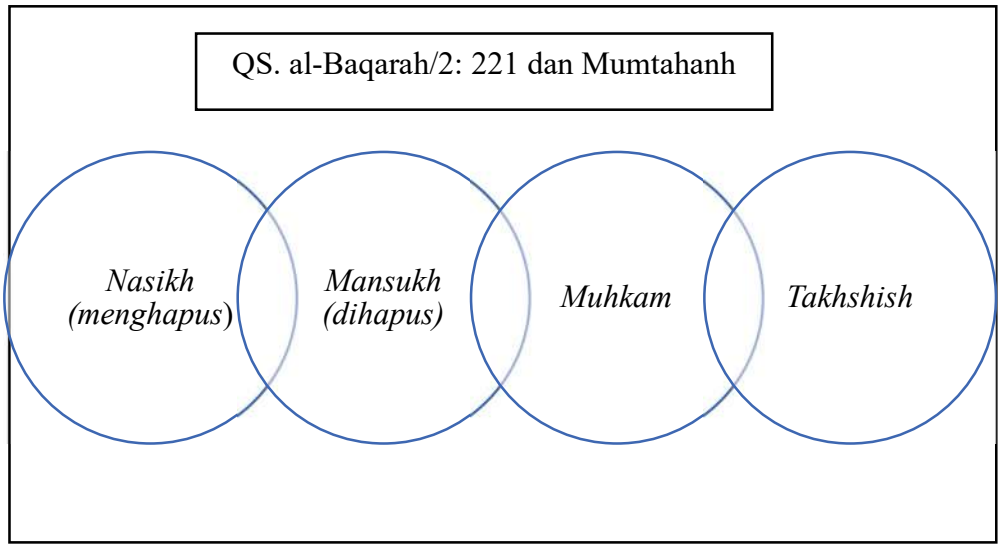


Sumber: Olahan Peneliti, 2024

[57] Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), jilid 1, hal. 663

[58] Muhammad b.Ahmad b. Juzai, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1995), jilid 1, hlm. 109

Gambar. 5.2. Pendapat status ayat



Sumber: Olahan Peneliti, 2024

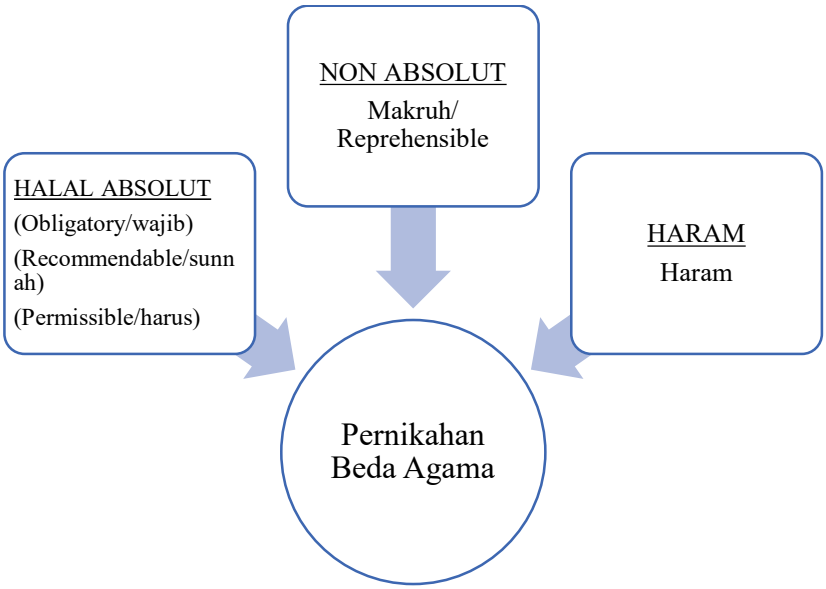
B. Nikah Beda Agama: Penyelesaian Ayat melalui Konsiliasi Sistem Multidimensional

Seperti dijelaskan sebelumnya, kontradiksi itu tidak bisa terjadi secara *haqiqî*, namun kognitif-ijtihadî yang mempengaruhi makna, sehingga bisa terjadi kontradiksi. Terkadang langkah yang digunakan untuk menyelesaikan kontradiksi tersebut, khususnya persoalan nikah beda agama menyasar pada kaidah kebahasaan. Mekanisme yang ditempuh melalui kebahasaan seringkali terjadi ketimpangan antara teks dan konteks.

Sebenarnya, ayat yang tampak saling berlawanan, justru merupakan satu kesatuan, baik sesama ayat yang saling berlawanan maupun seluruh ayat dalam al-Qur'an, atau bahkan berlawanan dengan konteks al-Qur'an itu diturunkan. Pemahaman ini sebagai skema penyelesaian kontradiksi ayat berlandaskan *maqâshid al-syarî'ah*

Selain itu, persoalan yang sering diabaikan status halal dan haram, satu sisi ayat berisikan larangan dan di sisi yang lain menyatakan boleh. Pemahamann seperti ini bisa masuk pada persoalan boleh tetapi tidak dianjurkan yang dikenal dengan sebutan makruh. Bagaimana kedua legalitas tersebut bisa dikompromikan sesuai dengan tujuan masing-masing, atau justru memihak moderasi di antara dua legalitas meskipun secara fundamental makruh merupakan bagian dari halal itu sediri.

Gambar. 5. 3. Persoalan Halam-Haram



Sumber: Olahan Peneliti, 2024

Posisi makrum terletak pada posisi keempat pada halal. Meskipun diperbolehkan, tetapi ada sisi dimensi makruh yang harus diperhatikan. Persolan pernikahan beda agama bisa diposisikan pasa kasus legalitas makruh. Permainan konsep makruh bisa dipengaruhi oleh instrument eksternal, baik faktor lingkungan, sosial, dan kemaslahatan. Keberlakuan pernikahan tersebut bisa jadi halal, bila sisi makruh sudah dinafikan.

Persoalan ini melahirkan konsep yang disebut dengan istilah *bi hamli al-Nahyi 'ala al-karâhâh*,[59] yaitu membawa atau mengubah dalil berisikan larangan menjadi makruh. Komposisi ini ingin menyelesaikan dua dalil yang kontradiksi, satu sisi dalil tersebut diperbolehkan kemudian bertentangan dengan dalil yang melarang. Persoalan ini perlu dikonsiliasikan dengan mengambil keputusan bahwa dalil tersebut secara implementatif dianggap

[59] Pada kasus lain, dalil yang bertentangan adalah antara wajib dan sunnah, maka yang diprioritaskan adalah menjadikan dalil tersebut menjadi sunnah. Seperti hadits kewajiban mand jumat, kemudian ditemukan redaksi hadits yang lain tentang keutamaan mandi jumat. Ulama sepakat hadits tersebut meskipun terindikasi kontradiksi, kemudian disimpulkan hadits yang dipakai adalah yang bermuatan *nadb* (sunnah). Masood Muhammad Ali al-Sheikh. " The Role of Objectives in Combining the Texts of the Sunnah", *Jurnal of Tikrit University for Humanities*, Vo. 3, No. 2 (2023), hal. 107

makruh.[60] Itu sebabnya ada sebagian ulama yang memakruhkan nikah *ahl al-kitab* yang bersebrangan dengan pendapat mayoritas ulama yang justru memperbolehkannya.[61]

Keputusan tersebut perlu ditinjuan kembali agar bisa melahirkan kemaslahatan, bukan persoalan halal-haram, tetapi bagaimana keduanya bisa ditelusuri melalui dimensi yang sering diabaikan. Meskipun dimensi kebahasaan dan historis, lebih dominan dikaji.

1. Dimensi Spektrum Makna

Spektrum makna ini dijadikan sebagai basis konsiliasi untuk menyelesaikan persoalan kasus yang dianggap kontradiksi. Spektrum makna yang dimaksud adalah *'am* dan *khas.* Upaya untuk pengkhususan disebut dengan istilah *Takhsîs al-'Am*. Dalam litelatur ushul fiqh, Tajuddîn al-Subkî mendefinisikannya;

قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ وَ الْقَابِلُ لَهُ حُكْمٌ ثَبَتَ لِمُتَعَدَّدٍ

Takhsîs berfungsi untuk membatasi yang umum dari sebagian satuannya. Proses takhsîs diterima legalitas hukumnnya, dan ditetapkan secara berulang kali.[62]

Persoalan *am* dan *khas* bila terjadi kontradiksi dalam tema yang sama, maka bisa diselesaikan dengan جَمْعٌ بِحَمْلِ الْعَمِّ عَلَي الْخَاصِّ, yaitu memprioritaskan ayat yang memiliki jangkauan khusus. Persoalan lain yang muncul adalah apakah ada konsensus ulama yang mengharuskan menggunakan *khas* tinimbang *'am* dalam persoalan kontradiksi? Jawabannya tentu ada meskipun terjadi dua pendapat.

Pendapat pertama, yang dipilih adalah ayat yang bermuatan *'am*. Dalam kasus tertentu—*ini merupakan pendapat kedua*—ternyata *khas* juga dipilih untuk menyelesaikan kasus kontradiksi. Konsensus ulama, *takhsîs* terhadap ayat yang bermuatan *'am* hukumnya diperbolehkan.[63] Kalangan Hanafiyyah memberikan catatan, meskipun dimenangkan adalah *khas*, sebelum itu perlu ada analisis historis ayat. Bila ayat yang

---

[60] Masood Muhammad Ali al-Sheikh. " The Role of Objectives in Combining the Texts of the Sunnah", *Jurnal of Tikrit University for Humanities*, Vo. 3, No. 2 (2023), hal. 107

[61] Pendapat ini diikuti oleh Ibn 'Umar yang diriwayatkan dari Abî Syaibah dan Ibn Abî Hâtim. Lihat, Muhammad al-Syaukanî, *Fath al-Qadîr: al-Jâmi' Baina Fannî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-*Tafsîr, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2007), hal. 144

[62] 'Abd al-Rahîm al-'Irâqî, *al-Ghaitsu al-Hâmi': Syarh Jamu al-Jawâmi'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hal. 300

[63] Ahmad b. Qudâmah, *Raudhah al-Nâdzir wa Jannah al-Munâdzir: fî Ushûl Fiqh 'al Madzhabi al-Imâm Ahmad b. Hanbal,* (Beirut: Muasasah al-Rayyan, t.th), hal. 56

khas datang setelah *'am*, maka diberlakukan *nasakh* pada ayat yang *'am*. Begitupun sebaliknya.[64]

Ini adalah cara yang konsistensi dari paradigma berpikit Hanafiyyah, selalu dimulai dengan penelusuran historis. Lebih dahulu mana yang turun, sehingga ayat yang awal dilakukan aborgasi. Sebagaimana kasus sebelumnya tentang stratifikasi penyelesaian kontradiksi kalangan Hanafiyyah selalu memulainya dengan pembacaan historis. Misalnya Sarkhasî, ia berpendapat bahwa kontradiksi itu disebabkan keterbatasan mujtahid yang tidak mampu untuk menelusuri historis atau lemah dalam menemukan data informasi tentang historis teks.

Ketidaktahuan itu berdampak kepada lemahnya mujtahid untuk membedakan mana dalil yang harus diabrogasikan. Menurutnya, pengetahuan historis teks itu adalah instrumen yang wajib dimiliki oleh mujtahid. melalui kajian historis teks, mujtahid dengan leluasa untuk me-*nasakh* dalil. Selain itu, pengetahuan historis juga menimalisir kontradiksi antar dalil.[65] Di kasus yang sama, bila tidak ditemukan historis teks antara *khas* dan *am*, langkah selanjutnya adalah dieliminasi.[66]

Persoalan *takhsîs* perlu ditekankan dalam pembahasan ini, sebab banyak dalam litelatur tafsir yang menggunakan langkah ini untuk menyelesaikan ayat-ayat pernikahan beda agama yang dianggpa kontradiksi. Pendekatan *khas* memiliki prinsip yang sama dengan konsliasi bahwa dalil tidak semestinya ditinggalkan keduanya atau salah satunya.

Terlebih dahulu perlu dibedakan antara *khas/takhsîs* dengan *nasakh*. Menurut al-Qayasiyyî, secara bahasa keduanya memiliki makna fundamental yaitu *al-izâlah* (penghapusan). Kesamaan makna ini memiliki geneologi yang jelas, sebab makna yang popular pada masa Sahabat, *nasakh* diartikan sebagai *al-takhsîs, al-istisnâ'* dan *al-tafsîr*. Di masa itu tidak dipahami sebagai istrumen penghapusan teks al-Qur'an atau penghapusan hukum tertentu yang bersifat final.[67]

Meskipun memiliki makna dasar yang sama, ada sisi perbedaan dalam tahap implementasinya. *Nasakh* diartikan sebagai penghapusan hukum dengan tujuan untuk menjelaskan konteks yang mana dalil sebelumnya sudah di non-aktifkan. Dengan demikian dalil yang terbaru atau datang belakangan yang menjadi pedoman. Sedangkan *takhsîs*, mennghapus sebagian hukum yang tujuannya untuk menjelaskan

---

[64] *Kasyf al-Asrâr*, jilid III, hal. 9. *Taysîr al-Tahrîr*, jilid I, hal. 268. *Minhâj al-Taufîq wa al-Tarjîh*, hal. 158

[65] Al-Sarkhasî*, Usûl al-Sarkhasî*, hal. 12

[66] Ahmad b. Qudâmah, *Raudhah al-Nâdzir wa Jannah al-Munâdzir: fî Ushûl Fiqh 'al Madzhabi al-Imâm Ahmad b. Hanbal,* (Beirut: Muasasah al-Rayyan, t.th), hal. 56-57

[67]Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahts fî Fiqh Maqâsid al-Syarî'ah*, hal. 49

ambiguitas dalam sumber atau dalil tersebut (*bayân al-a'ayân*). Simplifikasinya, menjelaskan teks awal bahwasanya dalil tersebut tidak dihukum *'am*.[68]

Dari perbedaan itu, *takhsîs* memiliki prinsip yang sama dengan konsiliasi yang berbasis pada pola pikir tidak menghapus dalil secara permanen tetapi hanya sebatas penjelasan teks yang masih menyimpan ambiguitas secara spektrum maknanya. Melalui konsep *takhsîs* ternyata banyak diaktualisasikan oleh ulama tafsir sebagai argumentasi status pernikahan beda agama.

Menurut al-Alûsî, mayoritas Hanafiyyah dan Syafi'iyyah, mengangap ayat tersebut di-*takhsîs* dengan ayat al-Mâ'idah. Meskipun al-Alûsî lebih memilih berpendapat bahwa ayat tersebut di-*nasakh*.[69] Implikasinya, pernikahan beda agama diperbolehkan dengan catatan yang dinikahi adalah dari kalangan *ahl al-kitab*. Begitu juga dengan QS. Al-Mumtahanah/60: 10, yang sebagian ulama ayat ini menggunakan redaksi universal (*'am*), itu artinya pernikahan dengan orang kafir adalah haram. Tetapi, sebagian ulama ayat ini di-*takhsîs* dengan QS. Al-Mâ'idah/5: 5, sehingga hukumnya tetap diperbolehkan.[70]

Imam al-Razî juga demikian, ia menganggap ayat tersebut terjadi *takhsîs*. Ayat yang dimaksud adalah QS. al-Baqarah/2: 221 dinilai sebagai ayat yang *'am* kemudian di-*takhsîs* dengan QS. al-Mâ'idah/5: 5. Kesimpulannya juga sama, bahwa pernikahan beda agama dilegalkan beserta catatan syaratnya. Dalam metodologi *uṣûl al-fiqh* al-Râzî ia menggunakan istilah *takhsîs maqtû' bi maqtû'*, yaitu *takhsîs naql bi naql* (al-Qur'an dengan al-Qur'an).[71]

Lain halnya dengan Wahbah al-Zuhaili, ia berpendapat bahwa QS. al-Baqarah/2: 221 tidak bisa di-*nasikh,* sebab memiliki tujuan hukum tersendiri dan berlaku kepada orang *musyrik* dan *majusi*. Dengan demikian legalitas hukum ayat ini tidak bisa dibatalkan maupun di-*takhsîs*. Karena masih bisa diaktualisasikan sebagai sumber hukum.[72]

---

[68] Abî Tâlib al-Qayasiyyî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi*, hal. 85-87

[69] Al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî,* (Beirut: Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th), Jilid II, hal. 118

[70] Abû Muhammad Makkî b. Abî Tâlib al-Qayasiyyî, *al-Îdâh li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhihi: wa Ma'rifah Ushûlihi wa Ikhtilâfi al-Nâs fîhi,* (Jeddah: Dâr al-Munârah, 1986), hal. 435

[71] Fakhruddīn al-Râzî, *al-Mahûl fī 'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1996), jilid II, h. 77

[72] Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), jilid I, hal. 663

Bagi penulis, *takhsîs* adalah salah satu bagian untuk menyelesaikan kontradiksi. Prinsip *takhsîs* adalah sebagai penjelasan terhadap redaksi yang masih menyimpan makna yang ambigu. Tidak seharusnya dilakukan abrogasi yang berdampak pada penghapusan hukum secara permanen.

2. Dimensi *Asbâb al-Nuzûl*

Dari hasil penelusuran historis pada QS. Al-Baqarah/2: 221, ditemukan ada tiga riwayat yang menjadi sebab tuurnnya ayat tersebut.

a. Ayat ini sebagai jawaban atas permohonan Ibn Abî Martsad al-Ghanawi,[73] yang meminta izin kepada Nabi Muhammad SAW untuk menikahi seorang wanita musyrik yang cantik dan terpandang. Permohonan ini dijawab dengan ayat ini, *Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik sehingga mereka beriman*.[74]

b. Ayat ini turun berkenaan dengan Abdullah b. Rawâhah yang mempunyai seorang hamba sahaya berparas hitam. Pada suatu hari dia marah kepadanya sampai menamparnya, kemudian dia menyesal. Atas perbuatan itu dia menghadap Nabi Muhammad untuk menceritakan hal tersebut dan menyatakan; "*Saya memerdekakannya dan menikahinya*", dan dia melaksanakan janjinya itu. Ketika itu banyak orang yang mencela dan mengejeknya. Ayat di atas turun berkenaan dengan peristiwa tersebut. "*Dan sesungguhnya seorang hamba wanita yang beriman, lebih baik dari wanita (merdeka) yang musyrik walaupun ia menarik hatimu*". Untuk menegaskan bahwa menikah dengan seorang hamba sahaya muslimah lebih baik dari menikah dengan wanita musyrik. Demikian sebaliknya, *Dan janganlah kamu nikahi lelaki musyrik sehingga mereka beriman, Dan sesungguhnya*

[73] Menurut keterangan al-Qurtubî, selain nama disebutkan ada juga yang mengatakan namanya Martsad b. Martsad atau dikenal dengan nama Kannâz b. Hushain al-Ghanawî. Lihat, al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān,* (Beirut: Muassasah al-Risāah, 2006), jilid 3, hal. 454

[74] Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abû Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān,* (Beirut: Muassasah al-Risāah, 2006), jilid 3, hal. 454. Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), jilid 1, hal. 660. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), jilid 9, hal. 286-287

budak lelaki beriman lebih baik dari seorang lelaki musyrik walaupun kamu tertarik padanya.[75]

c. menurut keterangan al-Harrâsî dan al-Jassâs, QS al-Baqarah/2: 221 turun merespon kelompok musrik Arab yang memerangi Nabi Muhammad serta pengikutnya. Problemnya mereka adalah berperang kepada Nabi Muhammad. Sebab itulah, ayat ini turun merespon untuk tidak berhubungan pernikahan dengan mereka.[76]

Selanjutnya pembacaan historis sebab turunya QS. Al-Mumtahanah/ 60: 10 yang turut menjadi bagian larangan pernikahan tersebut. Ayat ini turun dilatarbelakangi oleh dampak dari perjanjian yang terjadi antara Nabi Muhammad dengan kaum musyrik di daerah Hudaibiyah. Salah satu isi perjanjian tersebut adalah, bahwa pihak Quraisy yang mendatangi Nabi Muhammad tanpa izin walinya, maka akan dikembalikan kepada keluarganya, dan pengikut Nabi Muhammad yang mendatangi kaum Quraisy maka tidak dikembalikan.[77]

Setelah perjanjian tersebut, belum juga Nabi Saw. berangkat ke Madinah. Saat itu, Ummu Kultsûm binti 'Uqbah melarikan diri dari suaminya dalam rangka berhijrah. Begitu pula Subai'ah al-Aslamiyah dan Umaimah binti Bisyr. Kemudian, para suami meminta istri mereka kembali, sebagian dari mereka menyusulnya ke Madinah. Mereka mengingatkan pihak Nabi Muhammad akan perjanjian yang belum lama dibuat, yakni harus mengembalikan orang Quraisy yang lari dari keluarganya tanpa izin. Lalu, turunlah ayat ini yang menahan mereka untuk tetap berada di Madinah. Tidak ada satu pun dari perempuan-perempuan itu yang dikembalikan kepada keluarganya.[78]

Dalam peristiwa tersebut turun beberapa ayat al-Qur'ân, termasuk Q.S. Mumtahanah/60: 10, yang di dalamnya terdapat redaksi *wa lâ tumsikû bi 'isam al-kawâfir*, yakni larangan mempertahankan perkawinan dengan orang-orang kafir. Turunnya ayat ini langsung mendapat respon

---

[75]Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm,* (Mesir: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turâts, 2000). Al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ al-Turâts al'Arabî, 1992), hal. 18. Muhammad 'Azzah Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwar Hasaba al-Nuzûl,* (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000), Jilid. 6, hal. 392

[76] Al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ al-Turâts al'Arabî, 1992), hal. 18

[77] Informasi ini juga diriwayat oleh al-Zuhri dalam shahih Bukharî. Lihat, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm,* (Mesir: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turâts, 2000), jilid. 12, hal. 523

[78] Muhammad al-Tahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, (Tunisia: al-Dâr al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-'Ilân, t.th), Jilid. 28 , hal. 154-155.

positif dari kalangan sahabat waktu itu, ‘Umar b. al-Khattâb dan Talhah b. ‘Ubaidillah yang pada saat itu masih mempunyai istri-istri kafir segera menceraikan mereka demi mengamalkan materi ayat tersebut.[79] Ayat ini turun secara *sarîh* (jelas), penulis tidak menemukan hadits yang dijadikan sebagain *tabyîn* terhadap ayat ini. Asumsi awal, bisa jadi Nabi mengganggap hal itu tidak perlu dilakukan karena sudah ada *nash sarîh*.[80]

Setelah peristiwa tersebut, turunlah Q.S. al-Mâ’idah/5: 5, yang memuat penjelasan tentang kebolehan menikahi *ahl al-kitâb* dengan kriteria “*al-Muhshanât*” (hanya diperbolehkan menikahi Wanita *ahl al-kitab*). Menurut riwayat Ibn ‘Abbâs, ketika turun Q.S. al-Baqarah/2: 221, banyak para sahabat membatasi pernikahan sesuai dengan maksud ayat tersebut. Dari permasalahan tersebut, kemudian turunlah Q.S. al-Mâ’idah/ 5: 5, bahwa menikahi wanita *ahl al-kitâb* itu diperbolehkan[81].

Dari pemaparan di atas jelaslah bahwa, selama periode Mekah, Nabi sama sekali tidak menunjukkan respon terhadap kasus-kasus perkawinan lintas agama. Hal itu baru dilakukan setelah Nabi dan para pengikutnya hijrah ke Madinah, memusatkan kegiatan dakwah, ekonomi, serta membentuk dan membenahi tatanan sosial yang ada di sana. Walaupun demikian, respon yang beliau tunjukkan sama sekali tidak tampak muncul dari inisiatif pribadi, melainkan perintah dan ketetapan wahyu.

Hal ini dapat dilihat dari sikap pasif beliau atas kasus-kasus perkawinan lintas agama yang terjadi di kalangan para sahabat, sebelum turunnya wahyu. Sedangkan setelah wahyu turun, para sahabat langsung mengamalkan *zhâhir al-nash*, sehingga beliau tidak banyak berkomentar dalam hal ini. Tidak diketemukan *hadits qauli* tentang proses pelaksanaan ayat-ayat perkawinan beda agama tersebut. Hal ini memberi indikasi bahwa para sahabat memahami pesan-pesan nash tersebut secara eksplisit sebelum kemudian mengamalkannya.

Membaca ayat di atas segera tampak bahwa ayat tersebut turun dalam konteks spesifik, yaitu menyangkut hubungan dua subyek; Nabi Muhammad dan sahabat Nabi. Dalam kajian *Ulûm al-Qur’ân* peristiwa ini merupakan sebab khusus, sehingga konsep kaidah yang digunakan adalah

---

[79] Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm,* (Mesir: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turâts, 2000), jilid. 12, hal. 523

[80] Penelusuran *asbâb al-nuzul* ayat tersebut, Ibn Katsîr mengutip riwayat dari al-Zuhri, ‘Urwah, al-Musûr dan al-Marwân b. Hâkim. Ibn Katsîr menyebutnya riwayat ini sahîh dan ditulis dalam sahih al-Bukharî. Lihat, Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm,* (Mesir: Maktabah Awlād al-Syaikh al-Turâts, 2000), jilid. 12, hal. 523

[81] Muhammad Sayyid Tantawî, *al-Tafs*r *al-Wasîth: li al-Qur’ân al-Karîm*, (Mesir: al-Risâlah, 1987), jilid 4, hal. 72

khusûs sebab. Belakangan, dari kasus partikular ini, sejumlah ulama melakukan generalisasi. Dengan kaidah *al-`ibrah bi 'umum al-lafzh la bi khushush al-sabab* (yang menjadi perhatian adalah keumuman teksnya dan bukan kekhususan sebabnya), maka penafsiran-penafsiran yang sudah diuraikan pada pembahasan sebelumnya mendapatkan kesimpulan

Bahwa QS. Al-Baqarah/2: 221 menyatakan larangan pernikahan beda agama dengan orang *musyrik*, dan QS. Al-Mâ'idah/5: 5 hukumnya diperbolehkan menikahi *ahl al-kitab*. Dua kesimpulan ini memahaminya keumuman teks, bukan kekhususan sebab. Hal ini juga dijelaskan oleh al-Râzî, bahwa dalam prakteknya, ayat ini merupakan bentuk umum, sehingga sebab peristiwa ini juga berlaku umum.[82]

3. Dimensi *Munasabah*

Penelusuran kolerasi pembahasan ayat sebelumnya ditemukan perbedaan maksud. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 221, berdasarkan pembahasan surat sebelumnya ada keterkaitan tentang larangan-larangan yang harus diperhatikan seorang muslim. Ayat sebelumnya membahas tentang larangan minuman khamar, berjudi, dan memakan harta anak yatim dengan cara yang batil, maka dalam ayat ini dijelaskan pula tentang larangan pernikahan antara kaum muslim dengan orang *musrik*.[83] Ayat-ayat ini secara konsisten membahas tema-tema yang dilarang kaum muslimin kerjakan.

Keterkaitan ayat selanjutnya, dalam QS. Al-Mumtahanan/60: 10. Melalui pembacaan ayat sebelumnya, diterangkan bahwa kaum muslimin boleh menjalin hubungan dengan orang kafir bila mereka tidak bermaksud menghancurkan Islam dan kaum Muslimin, dan tidak pula mengusir mereka dari kampung halamannya. Pada ayat-ayat berikut ini Allah memerintahkan kaum muslimin agar menerima orang-orang yang datang dari daerah kafir untuk masuk Islam, walaupun yang dating itu salah seorang Perempuan dengan menguji dan mengambil sumpah mereka terlebih dahulu. Demikian pula dijelaskan ketentuan bagaimana sikap seorang suami mulim yang istrinya menjadi kafir dan lari ke daerah musuh.[84]

---

[82] Al-Râzî, *al-Mahsûl*, jilid 3, hal. 77

[83] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), jilid 1, hal. 327

[84] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), jilid 10, hal. 101

Kedua ayat ini memiliki tema pembahasan yang sama, konsisten dalam membahas hal yang dilarang untuk dilakukan oleh kelompok muslim. Kolerasi ini juga menjadi pertimbangan untuk memberikan alur komunikasi yang masih dalam satu pembahasan. Begitu juga dengan pembahasan tentang QS. Al-Mâ'idah, yang membahas persoalan tentang halal-haram. Allah memberikan indikator, hal apa saja yang dikategorikan halal dan haram.[85]

4. Dimensi Sosio-Kultural.

Berdasarkan pembacaan aspek historis ketiga ayat tersebut, ternyata memiliki motivasi yang berbeda-beda. Satu sisi motivasi untuk menikah karena terjalin ikatan cinta, dan di sisi yang lain karena hubungan yang buruk. Orang *musyrik* saat itu posisinya sebagai lawan, sehingga al-Qur'an merespon untuk tidak berinteraksi dengan mereka. Bisa jadi ini strategi untuk menghindari dari musuh agar informasi dan strategi tidak sampai ke pihak musuh.

Dimensi sosio-kultural adalah instrument yang penting untuk ditelusuri sebagai pemahaman konteks yang melatari kehadiran al-Qur'an. Al-Syatibî menjelaskan bahwa seorang mujtahid diharuskan untuk melengkapi diri dengan pengetahuan yang memadai menyangkut tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab (sosio-kultural) sebagai masyarakat Muslim yang menjadi sasaran pertama wahyu.[86]

Pengetahuan tentang konteks (kontekstuliasasi) tentu bukan untuk konteks itu sendiri, melainkan untuk menimba dan memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam, yang dikenal dengan istilah *maqâshid al-syarî'ah*. Begitu hal tersebut sudah dicapai, maka teks harus segera dilepaskan dari konteks kearabannya yang awal—*disebut dengan dekontekstualisasi*—untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi.[87]

Dengan demikian, kaidah *al-'ibrah bi maqâsidihâ*, adalah proses untuk menentukan makna ayat yang berjalan antara teks dan konteks. Kaidah ini berimplikasi untuk menyelesaikan problem kaidah-kaidah sebelumnya yang masih diperdebatkan. Kaidah yang dimaksud adalah *al-ibrah bi umûm al-lafzh—yang dijadikan pegangan adalah teks yang umum—*dan *al-'ibrah bi khusûs sabab—yang dijadikan pegangan adalah sebab yang*

[85] Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 3, hal. 441

[86] Al-Syatibî, *al-Muwafaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Kairo: Mushthafa Muhammad, t.th), jilid, 2, hal. 12.

[87] Abd Moqsith Ghazali, *Merancang Kaidah Ushul Fikih Alternatif*, hal. 362

khusus.[88] Satu sisi memahami ayat dengan *waqâ'i al-ayât* (historis ayat) dan di sisi yang lain memahami ayat dengan menggunakan keumuman teks (*al-taslîm bi 'umûm al-lafdz*).[89]

Simplifikasinya, atas dasar apa untuk memilih keumuman teks. Bahasa yang digunakan dalam tradisi *maqâshid* adalah, "kenapa memilih keumuman teks?, atau sebaliknya, kenapa memilih kekhusan teks?. Silahkan lihat aspek sosio-historis sebagai berikut; Selain persoalan normatif-teologis, ternyata larangan tersebut disebakan karena faktor perseteruan orang kafir pada masa awal Islam. Banyak ayat-ayat yang turun ketika masa itu memberikan simbol larangan yang tidak hanya kasus pernikahan,[90] tetapi juga menjalin hubungan sebagai teman akrab juga dilarang.

Banyak ayat yang membahas tentang status hubungan antara Islam dengan Kafir pada waktu itu, baik ayat yang turun ketika perang, setelah perang, atau tentang bagaimana sikap seorang muslim hendak loyalitas *Muwâlah* (loyalitas) terhadap orang kafir. Term Auliya misalnya, ketika di telusuri dari aspek *Asbâb al-Nuzûl* banyak yang turun dalam kondisi berperangan, seperti QS. Âlî 'Imran/3: 28 konteks ayat itu sendiri kenapa dilarang bermuwalah? Dikarenakan bisa membahayakan kondisi umat Islam ketika hendak berperang melawan mereka.

Secara historis, ini diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs bahwa sekelompok orang Yahudi bernama; al-Hajjâj b. 'Amr, Ibn Abî al-Huqaiq dan Qais b. Zaid, mereka beragama Yahudi yang ingin menjalin hubungan rahasia dengan sebagian orang Anshar, agar mereka mau berpaling dari agama Islam. Motif tersebut diketahui oleh Rif'ah b. Munzîr, Abdullah b. Jubair dan Sa'ad b. Khaisamah, kemudian mereka mencegah agar hal tersebut tidak terjadi. Namun orang Ansar tetap saja mengadakan hubungan rahasia dengan mereka, maka turunlah ayat ini.[91]

---

[88] Muhammad 'Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kutubb al-'Arabî, 1995), jilid 1, hal. 104.

[89] Muhammad b. 'Abdullah al-Zarksyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, 2008), jilid 1, hal. 22

[90] Mengikuti pendapatnya al-Harrâsî dan al-Jassâs, bahwa QS al-Baqarah/2: 221 turun merespon kelompok musrik Arab yang memerangi Nabi Muhammad serta pengikutnya. Ayat tersebut merespon keadaan saat itu, selain karena kemusyrikan tetapi juga faktor eksternal yang terjadi peperangan yang bisa merugikan umat Islam. Al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ al-Turâts al'Arabî, 1992), hal. 18

[91] Fakhruddîn al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr Mafâtih al-Ghaib,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), jilid 8, hal. 11

Melalui pembacaan historis tersebut, penyebab larangan berkawan akrab atau menjalin hubunga bisa merugikan muslim. Pelaku bisa saja membantu untuk menyebarluaskan informasi strategi peperangan atau turut serta untuk desiminasi kekafiran. Ini sangat dilarang oleh agama. Jadi ayat ini konteksnya ada kecurangan dari orang kafir untuk mengelabuhi orang muslim untuk mengikuti keyakinan mereka, sehingga orang Muslim sangat dilarang untuk terlalu dekat dengan orang kafir.

Ketegangan yang terjadi antara umat Muslim dan kaum Musyrik Quraisy tersebut, banyak ayat-ayat turun merespon untuk mengambil jarak dengan mereka. Pada masa-masa ini, banyak perempuan Muslim yang menikah dengan laki-laki Musyrik Quraisy, dan kemudian dia dilaporkan pasti akan disiksa dan dipaksa untuk kembali ke agama lamanya. Dalam tradisi Jahiliyah, perempuan yang baru menikah—*Muslim atau non-Muslim*—pasti akan diminta tinggal di rumah suami atau keluarga suaminya.

Kasus tersebut ditemukan dalam aspek historis QS. Al-Mumtahanah/60: 10. Saat itu Nabi terikat dengan perjanjian kelompok *musyrik* Mekkah yang disebut dengan istilah Hudaibiyah. Salah satu perjanjian itu adalah;

مَنْ أَتَى مُحَمَّدًا مِنْ قُرَيْشٍ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهِ رَدَّهُ عَلَيْهِمْ وَمَنْ جَاءَ قُرَيْشًا مِنْ مُحَمَّدٍ لَمْ يَرُدُّوْهُ عَلَيْهِ

"Siapa yang datang dari kaum Musyrik kepada Nabi tanpa izin keluarganya, harus dikembalikan ke Mekkah, tetapi bila ada diantara kaum Muslim yang berbalik dan mendatangi kaum Musyrik, maka ia tidak akan dikembalikan".[92]

Peristiwa ini menjadi musabbab turunya ayat tersebut, bahwa pernikahan yang sudah terjadi dengan orang *musyrik,* harus segera dibatalkan atau diceraikan, karena harus patuh terhadap perjanjian tersebut. Konsep kepatuhan inilah yang menjadi titik tekan dalam persoalan pelarangan itu.

Kepatuhan terhadap janji—*selain merupakan ajaran moral-etis Islam*—kepatuhan juga merupakan strategi untuk membentuk kepercayaan kedua pihak, tentu agar tujuan yang diinginkan bisa direalisasikan. Kepatuhan Nabi terhadap perjanjian itu terlihat dari nalar *politik idiographic, purposive, ethical* dan *intsrumental*. Secara Ideografi, menurut Sidiq Ahmad didasari oleh identitas sebagai mukmin yang harus

[92] Abî Bakar Ahmad b. al-Husain b. Alî al-Baihaqî, *Sunan al-Kubra*, (Beriut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1424H), jilid 10, hal. 532

patuh dan taat pada Allah dan Rasul-Nya, sebagai kaum yang memegang janji.

Selanjutnya, secara purposif yang diinginkan oleh kaum muslim adalah memberikan pesan dakwah agama tauhid kepada seluruh manusia. Oleh sebab itu kebebasan beragama harus terwujud. Melalui perspektif etis, pertanyaan *how should we act* dijawab dengan sesuai regulasi Islam dan norma-norma bersama (*customary law*). Dalam hal ini Islam memerintahkan untuk memenuhi perjanjian dan melarang menggunakan perjanjian sebagai alat menipu. Terakhir, menurut Sidiq, bahwa secara instrumental yang diperlukan untuk mencapai tujuan adalah ditaatinya perjanjian damai tersebut.[93]

Konteks sosio-kultural ini menjadi poin tambahan dalam menentukan sikap pengamalan ayat. Faktualnya pelarangan itu memiliki motif politis dengan dibantu proses negosiasi.[94] Ternyata hasil dari proses tersebut, Nabi sudah mempertimbangkan terlebih dahulu pelbagai situasi (*scene*). Saat itu banyak dari kesepakatan itu yang mengakomodasi terhadap kepentingan kaum Quraisy. Semua itu tidak semata-mata menguntungkan pihak Quraisy, melainkan ada tujuan besar (*purpose*), yang saat itu tidak dikomunikasikan oleh Nabi kepada para sahabat. Proses tersebut Nabi hendak mendapatkan keuntungan yang lebih besar bagi Islam dari kesan mengalah yang dilakukan.

Melalui perjanjian damai yang tertulis itu (*agency*), Nabi ingin kaum muslim menjalankan dakwah dengan lebih mudah. Sebab, dalam kondisi damai, orang akan lebih mudah berpikir jernih dan menemukan kebenaran ajaran Islam. Meskipun para sahabat sempat menilai strategi negosiasi Nabi yang dimuat dalam surat perjanjian Hudaibiyah itu tidak sama sekali menguntungkan bagi Islam, namun sebagai bawahan Nabi, mereka tidak lantas memberontak terhadap pelaksanaan perjanjian damai yang sudah disepakati. Jalan yang terbaik bagi mereka adalah tetap taat terhadap nabi

---

[93] Sidiq Ahmad, "Perjanjian Hudaibiyah Sebagai Model Kepatuhan Terhadap Perjanjian Internasional dalam Perspektif Islam", *Jurnal Hubungan Internasional*, Vil. 4, No. 2 (2015), hal. 162-170

[94] Perjanjian Hudaibiyah yang dianggap beberapa sahabat merendahkan Islam, karena muatan perjanjian banyak sekali merugikan Islam. Tetapi hal itu berbeda menurut Nabi. Itu semua merupakan strategi Nabi untuk keberlangsungan Islam. Nabi mengerti untuk menyelesaikan konflik antara Islam dengan *musyrik* Mekkah. Kata kuncinya adalah negosiasi. Proses negosiasi merupakan salah satu upaya penanganan dan penyelesaian konflik. Negosiasi didefinisikan sebagai proses kolaboratif dan informal dengan cara para pihak berkomunikasi dan mencoba mencapai hasil yang dapat memuaskan masing-masing pihak yang terlibat di dalamnya. Davide Carneiro, Paulo Novais, dan Jose Neves, *Conflict Resolution and its Context*, (Switzerland: Springer International Publishing, 2014), hal. 22

selaku pemimpin tertinggi kaum muslim saat itu.[95] Begitupun dengan persoalan larangan pernikahan juga merupakan bentuk strategi Nabi—selain sebagai sikap untuk mematuhi perjanjian itu—larangan pernikahan itu adalah memiliki motif.

Berdasarkan aspek politis di masa itu, pelarangan tersebut memiliki alasan yang kuat. Larangan itu bisa dipahami karena memang ada kekhawatiran yang tinggi di masa Nabi. Larangan seorang muslim menikahi perempuan *musyrik* dan Muslimah dilarang menikahi *musyrik* dan *ahl al-kitab.* Faktual historis menyatakan Islam sendiri masih merupakan agama baru—tendensi belum kuat—dan jumlahnya masih sedikit. Misalnya ketika perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim, ada anggapan umum ketika itu bahwa Perempuan tersebut berpotensi tinggi untuk terjadinya konversi agama, karena perempuan di masa tersebut dipandang sebagai hampir pasti akan ikut pada ajaran agama suami, dan hal itu dinilai akan mengurangi jumlah umat Muslim yang saat itu masih sangat sedikit.

Tapi bisa jadi situasi tersebut terbalik, mungkin di saat ini Perempuan memiliki tempat dan posisi yang sama dengan laki-laki. Jaminan dan perlindungan hukum, akses pendidikan dan ekonomi terbuka lebar bagi perempuan, sehingga kedudukan perempuan menjadi setara dengan laki-laki. Bisa jadi dengan dukungan kualitas pendidikan dan ekonomi, Perempuan tersebut kemungkinan besar akan bisa mempertahankan agamanya. Melalui logika seperti ini, boleh saja Perempuan itu melakukan nikah beda agama. Namun, sebelum itu perlu ada pertimbangan tujuan teks. Apakah berpikir seperti itu dibenarkan?

5. Dimensi *Maqâshid*

Terkadang suatu dalil bisa terjadi kontradiksi disebabkan dimensi *maqâshid*-nya, baik itu bertujuan untuk *taisîr/rukhsah* (hukum yang meringankan) atau bertujuan untuk *'azîmah* (disyariatkan secara mendasar untuk menjadi aturan umum bagi setiap mukallaf).[96] Menurut Auda, hal

---

[95] Dhanny Wahyudianto, "Strategi Negosiasi Nabi Muhammad SAW pada Perjanjian Hudaibiyah dalam Perspektif Analisis Pentad", *Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah*, Vol. 04, No. 01 (2022), hal. 157-178

[96] Al-Syatibî mendefinisikan *rukhsah* "segala sesuatu yang disyariatkan karena adanya uzur yang membuat sulit. Demikian Zakariya Al-Anshârî, *rukhsah* adalah perubahan hukum dari hal yang sulit—*menurut mukallaf*—kepada kemudahan karna adanya *uzur* (halangan) seperti haram mejadi halal. Sedangkan '*azimah* adalah segala sesuatu yang disyariatkan berupa hukum-hukum syariat yang bersifat umum sebagaimana sejak awalnya. Artinya, seluruh hukum—baik berupa perintah maupun larangan—yang sejak awal memang

itu bisa diselesaikan dengan cara melihat dimensi kondisi keberlakuan dalil. Bisa saja dalil pertama bertujuan *rukhsah*, sedangkan di situasi tempat lain bisa menjadi *azîmah*.[97]

Dalam kasus nikah beda agama, perlu juga melihat sisi *maqâshid* pada aspek tersebut. Apa tujuan diperbolehkan dan sebaliknya? Ternyata menurut Sayyid Tantawi, sebagian ulama ada yang memahami tujuan diturunkannya QS. Al-Mâ'idah/5: 5 adalah *rukhsah* kondisi masa itu. Allah memberikan keringanan untuk menikahi perempuan *ahl al-kitab*, sebab kondisi kuantitas Wanita yang beragama Islam saat itu sangat terbatas. Namun, kondisi saat ini sudah berbeda, jumlah populasi Islam sudah semakin meningkat dan tersebar di seluruh dunia.[98]

Pendapat ini kemudian dibantah oleh Tantawî, "bahwa ayat tersebut tidak dalam situasi *rukhsah*, dan kita tidak tahu bagaimana syarî'at tersebut mengindikasikan untuk dalam situasi *rukhsah*". Menurutnya Tantawî, QS. Al-Mâ'idah itu menyetakan secara *sarîh* untuk menikahi *ahl al-kitab*. Tidak ada hubungan tentang *rukhsah* ketika ayat turun di masa itu.[99]

Pendapat ini juga dijelaskan oleh al-Râzi dalam tafsirnya, bahwa tujuan dilarangnya pernikahan tersebut, ada dua faktor. *Pertama*, ayat ini turun pada waktu pengikut Islam sangat sedikit (minoritas). Bila kasus ini berbalik, maka tidak berlaku. *Kedua*, ayat ini memberikan informasi untuk saling menjauhi mereka. Faktor ini yang menjadikan seorang muslimah tidak boleh menikahi non-muslim laki-laki karena dikhawatirkan terpengaruh dengan agama suaminya.[100]

Tujuan ayat yang memperbolehkan pernikahan dengan *ahl al-kitab* sebagai prinsip *rukhsah* juga perlu dikaji ulang. Atas dasar apa

---

diperintahkan seperti itu dan hukum tersebut tidak hanya tertentu kepada sebagian orang maupun sebagian waktu dan keadaan saja. Lihat, Al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât*, (Dâr Ibnu Affân. 1997), hal. 464-466. Zakariya Al-Anshârî, *Ghâyah al-Wushûl Syarh Lub al-Ushûl*, (Mesir: Dâr al-Kutub Al-'Arabiyyah Al-Kubra), hal. 19.

[97] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâsid*, hal. 87

[98] Data statistik menunjukkan bahwa penduduk muslim di Indonesia pada tahun 2016 mencapai kurang lebih 207,17 juta jiwa atau 87,21% dari total populasi penduduk di Indonesia dan pada tahun 2020 penduduk muslim Indonesia diprediksi akan bertambah menjadi 263,92 juta jiwa. Ada harapan bahwa populasi Muslim di dunia mungkin 2,1 miliar pada tahun 2030. Badan Pusat Statistis, 2020 dan Borzooei & Asgari, "Halal Branding and Purchase Intention: A Brand Personality Appeal Perspective", *International Journal of Business and Management Invention*, Vol. 2, Issue. 8 (2013).

[99] Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsîr al-Wasît*, jilid 6, hal. 73

[100] Fakhr al-Dīn Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1981)

kepentingan untuk melihat sisi kuantitas saat itu, apakah *rukhsah* yang diinginkan adalah untuk bertujuan memelihara dan menjaga agama (*hifzh al-dîn*) agar tetap eksis?. Berbeda dengan halnya, *rukhsash* yang berhubungan langsung dengan *hifzh al-nafs* (Menjaga Jiwa)

Ulama memasukkan keringanan atau dispensasi yang terkait langsung dengan tujuan Menjaga Jiwa dalam kategori *rukhshah* wajib. Maksudnya, Rukhshah yang wajib hukumnya untuk dilaksanakan.[101] *Rukhshah* yang berkaitan dengan tujuan menjaga kelangsungan hidup pada hakikatnya adalah sebuah '*azîmah* yang dikategorikan sebagai tindakan wajib. Seperti halnya dalam kasus, apabila seseorang dalam keadaan terpaksa mengkonsumsi bangkai yang haram demi menjaga kelangsungan hidupnya, maka hukum memakan bangkai yang haram tersebut adalah wajib baginya. Bahkan, bila hal itu tidak lakukan, kemudian berdampak buru bagi dirinya disebabkan kelaparan, maka orang tersebut masuk neraka.[102]

Pemberlakukan *rukhsah* saat ini tidak ada kepentingan, bahwa menikahi non-muslim dengan tujuan menambah populasi, atau menghindari konflik perjanjian. Dominasi perempuan Muslim dilarang untuk menikahi non-Muslim, maka seharusnya juga laki-laki Muslim juga dilarang secara sementara untuk menikahi perempuan *Ahl al--Kitab*, terutama pada suatu situasi kekhawatiran akan banyaknya perempuan Muslim yang tidak menikah. Argumen ini dibangun atas dasar kemaslahatan umum, apalagi populasi agama di Indonesia juga mayoritas, dan hal itu tidak menjadi penting dan lebih relevan tidak diizinkannya legalitas pernikan beda agama.

C. Reinterpretasi Legalitas Hukum Nikah Beda agama melalui Eksplorasi *Maqâshidi*

Ayat-ayat yang telah dibahas sebelumnya, sesungguhnya adalah ayat-ayat sosiologis. Dalam penyelesaiannya tidak cukup dengan menggunakan tafsir kata per kata, tetapi memahaminya perlu ada kerangka sosio-historis untuk melihat realitas di masa kenabian dan bagaimana al-Qur'an dan Nabi

---

[101] Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy,* Jilid 1, hal. 111

[102] Persoalan *rukhshah* yang masuk menjadi bagian dari regulasi Pemerintah, maka semakin kuatlah sifat kewajibannya untuk ditaati dan dilaksanakan. Tidak hanya yang berkategori wâjib, bahkan sesuatu yang *mandûb* (dianjurkan) bisa berubah statusnya menjadi wajib. Perubahan menjadi wajib asalkan memiliki kemaslahatan umum di dalamnya maka itu akan diperhitungkan. Syekh Nawawî, *Nihâyah az-Zain fî Irsyâd al-Mubtadi`în,* hal. 112. Al-Syatbî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid, 1, hal. 254-263

sendiri merespons realitas yang dinamis dari waktu ke waktu. Berdasarkan pertimbangan analisis *maqâshid* terhadap ayat-ayat tersebut, maka ditemukannya beberapa problem, sebagai berikut:

1. Faktor Larangan Nikah Beda Agama

Ada dua faktor yang menjadikan pernikahan beda agama itu illegal untuk diimplementasikan khususnya di Indonesia.

a. Terjadinya Konversi Agama.

Dalam Islam dikenal dengan istilah *murtad*. Faktualnya, konversi agama merupakan langkah yang paling sering ditempuh oleh para pelaku pernikahan beda agama, sebab langkah tersebut memberikan kemudahan dan kecepatan proses yang bisa ditempuh agar bisa mendapatkan legalitas pernikahan. Konversi ini yang menyebabkan salah satu pasangan beda agama harus tunduk pada hukum agama pasangan, atau dengan istilah yang lebih sederhana pindah agama.[103]

Menurut Jalaluddin, konversi bersal dari kata *conversio,* memiliki makna tobat, pindah, berubah agama. Kemudian, term tersebut dipakai dalam Bahasa Inggris menjadi *conversion* yang memiliki makna; berubah dari suatu keadaan atau dari suatu agama ke agama lain (*cange from one state, or from oce religion to another*).[104]

Ruth A. Wallace menggunakan istilah *affiliation* sebagai bentuk proses seseorang menempel atau mengikuti suatu agama yang terorganisasi, yang kemudian menjadi keanggotaan atau pengikut serta menerima ajaran-ajaran agama tersebut.[105] Menurut Max Heirich konversi religius adalah suatu tindakan dengan nama seseorang atau kolompok masuk atau berpindah ke suatu sistem kepercayaan atau perilaku yang berlawanan arah degan kepercayaan sebelumnya.[106]

Dalam Islam, konversi agama diistilahkan dengan *murtad* (*riddah)*. Wahbah al-Zuhailî mengartikannya, *al-rujû' 'an al-syai' ila ghayri*,

---

[103] Studi tentang konvensi secara akdemik melalui pendekatan psikologi sudah ada sejak 1900 yang ditulis oleh Edwin D. Starbuck's dengan judul *The Psychology of Religion*. Lihat, Ruth A. Wallace, "A Model Change of Relegious Affiliation", *Journal of the Scientifie Study of Religion*, Vol. 14, No. 4, (1975), 345-355

[104] Jalaluddin, *Psikologi Agama*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persaada,1996), hal. 87

[105] Ruth A. Wallace, "A Model Change of Relegious Affiliation", *Journal of the Scientifie Study of Religion*, Vol. 14, No. 4, (1975), 345-355

[106] Hendro Puspito, *Sosiologi Agama*, (Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1988), hal. 79. Max Herich, "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion", *American Journal of Sociology*, Vol. 83, No. 3 (1977), pp. 653-680

kembali dari sesuatu kepada yang lainnya. Selanjutnya, al-Zuhailî mengembangkan makna tersebut dengan, keluar dari agama Islam menjadi kafir, baik dengan niat, perkataan maupun perbuatan yang menyebabkan orang yang bersangkutan dikategorikan kafir.[107]

Sementara Abd al-Qâdir 'Awdah, *riddah* dimaknai keluar dari agama Islam dan tidak menerima sebagian ajaran-Nya serta menentang sebagian yang diwajibkan-Nya. Pendapat tersebut ingin mengafirmasi bahwa *riddah* merupakan suatu pernyataan sikap yang disusul dengan tindakan keluar dari Islam, pelakunya sebelum itu adalah penganut agama Islam.[108]

Ada beberapa motif seseorang ketika berkeinginan untuk melakukan konversi agama menurut Jhon Lofland dan Norman Skonovd.

1) *Intellectual* (intlektual), Motif ini melibatkan pembelajaran akan suatu agama yang intensif karena adanya rasa ingin tahu yang besar. Pembelajaran tersebut dapat dilakukan dengan beragam media, seperti buku, internet, teman dan berbagai sumber lainnya.
2) *Mystical* (mistis), Motif ini terjadi secara tiba-tiba, dahsyat dan sulit dijabarkan dengan jelas. Dalam motif ini, individu biasanya mengalami mimpi atau penampakan mistis.
3) *Experimental* (pengalaman), motif ini, individu mengeksplorasi agama yang akan dianutnya, yang diawali dengan keikutesertaan individu pada kegiatan agama tersebut. Jika agama tersebut kemudian diketahui dapat memenuhi kebutuhan yang ada dalam dirinya, maka ia akan menganut agama tersebut. Sebelum menganut agama tersebut, individu mencoba agama tersebut dengan melibatkan diri secara langsung terlebih dahulu.
4) *Affectional* (kasih saying/emosional). Motif yang dilandasi oleh hubungan interpersonal yang baik antara individu dengan jemaah agama yang akan ia anut. Pelaku konversi merasa diterima dan dikasihi oleh pemimpin agama dan para anggota agama tersebut.
5) *Revivalist* (revivalis). Dalam motif ini, perilaku anggota kelompok agama memberi pengaruh besar pada individu. Perilaku kelompok yang bersifat membangkitkan estatic arousals dalam kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan menimbulkan ketertarikan pada individu, misalnya: dengan melihat mukjizat penyembuhan

---

[107] Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, t. th.), jilid VII, hal. 183

[108] Abd. al-Qâdir 'Awdah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqarinan bi al-Qânûn al-Wad'î*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), jilid II, hal. 707.

tertentu atau adanya kesaksian akan pengalaman hidup yang luar biasa dari penganut agama lain.

6) *Coercive* (koersif). Motif seperti ini melibatkan pemaksaan terhadap individu untuk mau menganut agama tertentu, misalnya dengan program cuci otak brainwashing, ancaman atau tekanan dari kelompok tertentu.[109]

Konsekuensi dari *murtad* dalam Islam disikapi dua hal, yaitu berurusan dengan Tuhan, artinya ia akan mendapatkan sanksi dari-Nya. Pendapat ini adalah mayoritas ulama. Untuk meringankan sanksi tersebut dengan cara pertaubatan dan penyesalan.[110] Pendapat kedua mendapatkan sanksi hukum sebagai pelaku tindakan kriminal yang harus dipidanakan secara hukuman mati, sebagaimana hadits yang dijadikan landasan argumentasinya. Sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs

مَن بَدَّلَ دِينَهُ فاقْتُلُوهُ

"Siapa yang murtad/konversi agamanya, maka bunuhlah mereka". (HR. Bukhari)

Meskipun hadits tersebut dibantah secara argumentasi yang kuat. Seperti ulasan Jaudat Sa'îd, tentang problem menghukumi murtad dengan hukuman mati;

> "Saya berpendapat bahwa ayat ini merupakan teks yang akurat yang mengharamkan pembunuhan orang murtad. Pendapat yang menyatakan bahwa orang murtad harus dibunuh memang cukup populer. Tapi, tidak berarti pendapat yang populer itu benar. Popularitas tidak menjadi rujukun hukum. Kekeliruan ini bermula dari hadits "*man baddal dînah fa uqtulûh*". Jika saya mengambil satu pendapat bahwa hadits tidak bisa me-*nasakh* al-Qur'an, maka jelas dalam al-Qur'an tidak ditemukan hukum bunuh bagi orang murtad. Dengan demikian, orang murtad tidak boleh dibunuh. Tambahan pula, hadits itu tidak jelas sebab kehadiran. Maka kelirulah, orang yang membunuh orang lain yang berkata bahwa orang murtad tidak dibunuh".[111]

Pandangan ini sejalan dengan cendikiawan muslim Indonesia, Nurcholis Majid. Ia keberatan dengan adanya hukum bunuh bagi orang yang murtad. Alasanya, hukum bunuh bagi murtad itu merupakan produk fiqh yang tidak absolut. Fiqh murtad itu, menurutnya lahir dalam konteks ketika periode awal Islam mewajibkan seluruh umat Islam menjadi anggota militer.

---

[109] Jhon Lofland and Norman Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 20, (4) 1981, hal. 376-382

[110] Muhammad 'Azzah Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwar Hasaba al-Nuzûl,* (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000), Jilid. VI, hal. 386

[111] Jawdat Sa'îd, *Lâ Ikrâh fî al-Dîî: Dirâsât wa Abhâts fî al-Fikr al-Islâmî*, 36. Badingkan dengan Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme*, hal. 219

Saat itu, keluar dari Islam dianggap sebagai tindakan disersi yang bisa dihukum bunuh. Cak Nur menambahkan bahwa fiqh murtad itu muncul jauh sebelum dikenal konsep negara bangsa (*nation state*). Artinya, dalam konteks modern sekarang, fiqh *murtad* itu perlu rekonstruksikan. Bagi Cak Nur, hadits yang membicarakan hukum bunuh bagi murtad bertentangan dengan visi dasar al-Qur'an yang mendukung kebebasan beragama dan Hak Asasi Manusia.[112]

Jasser Auda juga memberikan kritikan terhadap hukum bunuh bagi murtad (*hadd al-riddah*). Seharusnya yang dibenahi adalah dari sisi *maqâshid*-nya, karena terminologi ulama dahulu lebih menekan sisi hukuman bagi yang meninggalkan keyakinan yang benar.[113] Para pakar *maqâshid* konservatif sepakat, segala hal yang berkaitan dengan agama termasuk dari bagian *hifzh al-dīn* (menjaga agama).

Berbeda dengan terminologi yang dibangun oleh tokoh *maqâṣid* kontemporer termasuk Jasser Auda, yang menginterpretasikan ulang maksud *hifzh al-dîn* sebagai kebebasan kepercayaan (*freedom of faiths*).[114] Pemahaman ini merupakan upaya untuk menegasikan pandangan hukum bunuh bagi orang yang murtad, karena tidak sesuai dengan ajaran *maqâṣid* berupa *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa).

Bagi Auda, hadits *man baddala dînahu fa uqtulûh* harus ditinjau dari aspek *maqâshid* (tujuan-tujuan) sehingga dapat dimanfaatkan dalam kontekstualis Hadits, tentunya tujuan tersebut dibungkus melalui kemaslahatan. Menghukumi bunuh bagi orang murtad merupakan keluar dari lingkaran kemaslahatan.

Dalam mengimplementasikan hadits juga tidak diperkenankan melihat satu perspektif, sebab segala perbuatan-perbuatan Nabi harus dibedakan, sebagaimana yang dikutip oleh Jasser Auda, di antaranya pandangan al-Qarâfî dan Ibn 'Asyur. Membeda-bedakan ini bertujuan untuk perluasan *maqâshid* sehingga setiap implikasinya memiliki tujuan-tujuan berbeda, seperti Nabi Muhammad menyampaikan pesan ilahi, seorang hakim dan

---

[112] Dalam hal ini Abdul Moqsith merujuk kepada referensi, Mohammad Monib, dan Islah Bahrawi, *Islam, dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2011), hal. 192

[113] Dalam versi ini, Jasser Auda mengutip pandangannya al-Āmirī dalam kitab *al-'Ilām*. Lihat Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 24

[114] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach,* hal. 60

seorang pemimpin.[115] Dengan demikian, hadits yang berkaitan dengan hukum bunuh bagi orang murtad (*had al-riddah*) harus ditinjau kembali lagi sisi *maqâshid*, sehingga bisa memberikan keluasan dalam interpretasi hadits tersebut.[116]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, para ulama sepakat bahwa Islam mengajarkan untuk berkebebasan berakidah sesuai dengan maksud ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*, meskipun motivasinya adalah untuk menikah, bukan karena proses krisis eksistensi diri yang merangsang kognisi untuk mencari agama baru atau lebih nyaman. Bila ditelusuri secara kaidah kebahasaan, redaksi ayat ini mengindikasikan dengan huruf *lâ li nafyî jins*, yaitu segala bentuk upaya pemaksaan tentu dilarang. Namun perbedaan yang signifikan di antara ulama konservatif dan progresif yaitu terkait bolehkah seseorang memiliki kebebasan untuk keluar dari Islam sebagai bentuk dari kebebasan kepercayaan?.

Perihal dengan hadits yang menjadi pegangan mereka untuk memberikan sanksi terhadap orang yang murtad masih diperselisihkan. Hemat penulis, sesuai dengan tokoh-tokoh kontemporer yang tidak setuju dengan pengaplikasian hadits ini dikarenakan perlunya ada pertimbangan (konsiderasi) dalam mengaktualisasikan hadits ini. Dengan merujuk historis hadits ini, terbentuknya hukum bunuh dikarenakan orang Yahudi yang semaunya keluar masuk Islam.

Tentunya ada sikap tegas dari pemuka Islam terkait dengan ini maka wajar saja hadits ini diberlakukan. Peristiwa seperti ini, sangat diperlukan ketegasan dari pemuka Islam dengan memberikan sanksi yang kuat. Tidak heran ketika saat itu hukum bunuh diberlakukan. Histori ini tidak bisa digeneralisirkan, apakah orang murtad saat ini memiliki kemiripan yang semaunya keluar masuk Islam?.

Pertanyaan yang nantinya akan muncul, apakah hadits ini masih bisa diaktualisasikan saat ini? Tentu tidak, sebab, banyak pertimbangan latar belakang penyebab seseorang menjadi murtad. Misalnya dalam perspektif

---

[115] Ibn ‘Asyur memberikan 11 kategori maksud Nabi ketika menyampaikan hadits, di antaranya: maksud legislasi, maksud berfatwa, maksud kehakiman, maksud kepemimpinan, maksud pembimbing, maksud perdamaian, maksud pemberi nasihat, maksud konseling, maksud pengajaran cita-cita tinggi, maksud penertiban masyarakat, dan maksud non-intruksi. Ini menunjukkan, bahwa hadits memiliki unsur histori dan objek pemberlakuan. Karena bisa jadi hadits *sahîh* bertentangan dengan hadits *sahîh* lainnya, karena bukan pada aspek *ma’mul*-nya (implementatif) sekali lagi, itu disebabkan objek pemberlakuan. dengan Ibn ‘Asyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah,* Bab 6

[116] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 234-236.

konversi beragama, pindah agama banyak faktor dan sebabnya tentu tidak bisa dijustifikasi sebagai bentuk perendahan terhadap agama yang sebelumnya, bisa jadi seseorang murtad disebabkan faktor lingkungan, faktor kenyamanan, faktor spiritual dan lain sebagainya.

Uraian di atas merupakan perdebatan dari konsekuensi dari konversi versi Islam. Meskipun sanksi yang diartikan cukup menjadi perdebatan yang serius. Bahkan persoalan konversi di Indonesia tidak dianggap menjadi perkara Kriminal. Namun, ayat-ayat yang membahas murtad menjadi ancaman juga bagi mereka secara vertikal, yaitu hubungan dia dengan Allah.

Menurut Muhammad Rashîd Ridâ ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 217,

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ۚ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya".

Ayat ini hendak menegaskan bahwa seseorang konversi agama, memilih menjadi kafir dengan meninggalkan agama Islam, maka seluruh amal ibadah yang dilakukan ketika menjadi Muslim akan batal dan terhapus secara keseluruhan (*habitat 'amaluhum*). Bukan hanya itu, bahkan ketika pelaku murtad telah diceraikan dari istrinya lalu ingin kembali pada Islam dan rujuk pada istrinya maka wajib baginya untuk menjalani akad nikah baru.[117] Ini adalah bentuk konsekuensi dari pelaku konversi.

---

[117] Muhammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1999), jilid 2, hal. 256

Konversi agama disebabkan pernikahan tidak langsung menyebabkan seseorang menjadi lebih mendalami ajaran agama barunya, berdasarkan masih semaraknya kasus-kasus perceraian pasangan beda agama yang pada umumnya kembali ke agama semula setelah mendapatkan akta menikah. Konversi agama hanya dilakukan untuk memuluskan pencatatan nikah agar dianggap sebagai perkawinan seiman tanpa melanggar ketetapan undang-undang. Inilah yang disebut oleh Seo sebagai praktik yang terjebak dalam urusan administratif semata. Perbuatan inilah yang menyebabkan banyaknya praktik perkawinan berbalut kemunafikan.[118]

Hemat penulis, praktik konversi yang bertujuan untuk mendapatkan legalitas secara administratif inilah yang menjadi faktor larangan pernikahan tersebut. Meskipun secara konstitusi sah yang telah mendapatkan legalitas pencatatan administrasi, karena salah satu pasangan tunduk terhadap agama salah satu pasangan, namun dalam urusan agama pernikahan tersebut dianggap batal.

Berdasarkan hukum agama-agama tersebut, maka perbuatan pindah agama sejatinya merupakan perbuatan yang mengesampingkan hukum agama demi mendapatkan legalitas perkawinan dalam konteks perkawinan beda agama. Tujuan pindah agama ini pada dasarnya selain agar mudah mencapai kelengkapan administratif perkawinan juga berkaitan dengan isu kebebasan memilih agama.[119]

b. Pernikahan tersebut terindikasi pada konflik sosial.

Persoalan yang akan dihadapi oleh pernikahan tersebut berkaitan dengan identitas agama dan sosialisasi agama pada anak. Meskipun secara data menginformasikan bahwa angka perceraian beda agama sebenarnya lebih rendah dari perkawinan yang dilakukan oleh pasangan seagama.[120] Perbedaan keyakinan agama memang merupakan salah satu aspek yang berpengaruh terjadinya konflik antar individu dalam berumahtangga. Selain itu memicu disfungsi yang dihadapi oleh pasangan beda agama

---

[118] Lihat Myengkyo Seo, "Defining 'Religious' in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State," *Citizenship Studies*, Vol.16, No.8 (2012): 1045-58,

[119] Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Inter-religious Marriages Among Muslims: Negotiating Religious and Social Identity in Family and Community*, (New Delhi: Global Media Publications, 2005), hal. 7.

[120] Lihat, Ashley Michelle Lord, *Comparison of Marital Satisfaction, Social Support Network, Social Support Composition, and Conflict Communication between Interfaith and Same-faith Marriages,* (Texas, USA: Texas Tech University, 2008), hal. 53

melalui reaksi dan ekspresi negatif kurang pengertian dari keluarga pasangan.[121]

Melalui perspektif analisis pskilogis, ternyata ada beberapa permasalahan yang diakibatkan dari hubungan pernikahan beda agama yang seringkali terabaikan. Menurut Chiles, permasalahan itu merupakan reaksi dari adanya klaim kebenaran yang disertai dengan kebencian (*concession and resentment*). Kemudian berlanjut pada gangguan dari pihak lain yang menyebabkan timbulnya rasa permusuhan (*intrusion and animosity*), akhirnya persoalan tersebut telah menyebabkan bertambahnya krisis dan konflik dalam rumah tangga (*crisis and conflict*); dan berakhir pada terjadinya pengasingan (*mystery and estrangement*).[122]

Berbeda dengan pelaku yang memiliki orientasi keagamaan intrinsik akan lebih mudah mengatasi konflik daripada berperilaku ekstrinsik. Individu berorientasi intrinsik tendensi untuk toleran dan mudah mengatasi perbedaan. Ada Upaya untuk menginternalisasikan teks dan interpretasi keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Akhirnya sifat seseorang lebih individualistik dan tidak mencampuri atau menghalangi keberadaan agama-agama lain.[123]

c. Ambiguitas anak dalam memilih agama.

Orang tua harus memperhatikan potensi anak termasuk pilihan anak. Dalam QS. Al-Tahrîm/66: 6,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak

---

[121] Cinde Anjani, "Pola Penyesuaian Perkawinan pada Periode Awal," *INSAN*, Vol. 8, No .3 (2006), hal. 198-210. Bonar Hutapea, "Dinamika Penyelesaian Suami-Istri dalam Perkawinan Beda Agama," *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Kesejahteraan Sosial*, Vol.16, No.1 (2011), hal. 101-22,

[122] Permasalahan ini bila dibiarkan akan berdampak pada keretakan rumah tangga. Persoalan ini tentu tidak hanya terjadi bagi pasangan beda agama, namun juga yang seagama. Permasalahan tersebut dapat teratasi jika para pelaku beda agama memiliki sikap kedewasaan (*maturity*), mau membuka diri untuk belajar dari pengalaman yang pernah terjadi (*experience*), dan akhirnya berani berkomitmen untuk mempertahankan kehidupan rumah tangga (*commitment*). Robert Eugene Chiles, "Psychological Factors in Interfaith Marriage," Pastoral Psychology, Vol. 22, (1971), hal. 35-40

[123] Patrick C. Hughes & Fran C. Dickson, "Communication, Marital Satisfaction, and Religious Orientation in Interfaith Marriages," *Journal of Family and Communication*, Vol. 5, No.1, (2009), hal. 25-41

mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan".

Anak adalah amanah yang harus dijaga oleh kedua orang tuanya. Menurut Wahbah al-Zuhailî ayat tersebut berisikan tentang perintah untuk memelihara diri dan keluarga mereka dari api neraka dengan amal perbuatan mereka, dan memelihara keluarga mereka dari neraka dengan nasihat, didikan, bimbingan, tuntunan, dan pengajaran, hal ini menuntut konsistensi dan komitmen total kepada hukum-hukum syarak, dan memerintahkan anak dan istri untuk menunaikan kewajiban dan menjauhi larangan serta terus mengawasi mereka.[124]

Pentingnya keberadaan agama dalam kehidupan anak tidak lain disebabkan oleh fungsi agama yang memiliki sistem nilai yang dapat memengaruhi cara berpikir, bersikap, bereaksi hingga berperilaku. Maka, menjadi suatu kewajiban bagi orang tua untuk mengenalkan, membimbing, memberi teladan dan melibatkan anak serta anggota keluarga lainnya untuk memahami kaidah-kaidah agama agar bisa mencerminkan perilaku keagamaan.

Kekhawatiran masyarakat akan praktik perkawinan beda agama adalah resiko yang muncul akibat dari pernikahan tersebut. Resiko yang dimaksud adalah pilihan agama anak. Banyak menimbulkan asumsi bahwa anak yang dihasilkan dari pasangan berbeda agama akan mengalami kebingungan terhadap perbedaan agama yang dianut oleh kedua orang tuanya.[125]

Setidaknya dua faktor tersebut, pernikahan beda agama dianggap membawa ekses negatif oleh sebagian kalangan, berdasarkan argumentasi

---

[124] Wahbah al-Zuhailî, *Tafsir al-Munîr,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2009), jilid, 14, hal. 704

[125] Ada hasil penelitian yang dilakukan oleh Nelsen. Ia mengakumulasi data dari penduduk Amerika tahun 1974. Dari pasangan beda agama Katolik dan Protestan, temuannya menunjukkan agama Katolik mendominasi status agama anak daripada agama Protestan. Nelsen mengidentifikasinya sebagai berikut. (1) Ibu yang beragama Protestan tidak memiliki pengaruh pada agama anak; beda halnya dengan ibu yang beragama Katolik, anaknya akan otomatis beragama yang sama. Namun, jika ibu tersebut adalah penganut Protestan konservatif, maka hal tersebut akan berdampak pada agama anak. Anaknya akan turut menjadi Protestan. Beda halnya dengan penganut agama Protestan liberal. (2) Orang tua yang beragama Katolik memiliki pengaruh yang besar pada identifikasi agama anak perempuan daripada agama anak lelaki. (3) Perkawinan oleh pasangan Katolik-Protestan yang konservatif, besar kemungkinan memiliki anak lelaki dengan kecenderungan tidak memiliki agama. Beda halnya dengan anak perempuan. (4) Keluarga yang terdiri dari hanya salah satu orang tua memiliki agama, maka anaknya cenderung tidak memiliki agama. Hal ini terjadi jika ibunya yang tidak memiliki agama. Hart M. Nelsen, "The Religious Identification of Children of Interfaith Marriages," *Review of Religious Research*, Vol. 32, No. 2 (1990), hal. 122-134

bahwa praktik tersebut dapat menyebabkan konversi agama disebabkan dangkalnya pengetahuan agama, bahkan ambiguitas anak dalam memilih agama. Meskipun Islam memberikan kebebasan untuk memilih agama apapun.

Di Indonesia, legalitas praktik pernikahan beda agama cukup sulit untuk diimplementasikan. Tidak adanya kepastian hukum dan perlindungan hukum. Banyak yang melakukan praktik dengan mencari celah hukum. tidak jarang perkawinan tersebut menyebabkan status anak yang dilahirkan reaksi negatif ini dimunculkan dengan membawa argumentasi teologis masing-masing agama mengenai hakikat pernikahan. Dari pemahaman agama sampai kepada asumsi tak mendasar, menjadikan masyarakat Indonesia menganggap pernikahan beda agama adalah tindakan yang salah.

2. *Maqâshidî* sebagai Prinsip untuk Kemaslahatan Umum

Kemaslahatan yang diinginkan dalam Gerakan *maqâshidi* mewujudkan maslahah sosial-obyektif, maksudnya kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, maka otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak juga. Persoalan pernikahan beda agama juga perlu ditelusuri dampak yang bisa merusak kemaslahatan, baik individu maupun kepentingan orang banyak.

a. Tujuan dari larangan pernikahan tersebut untuk menjaga agama (*hifzh al-dîn*).

Melalui berpikirnya Auda, aksentuansi *maqashidî* lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian) sedangkan teori *maqâṣidî* terbaru menekankan *development* (pembangunan, pengembangan) dan *human right* (hak-hak manusia).[126] Tujuan larangan pernikahan beda agama disebabkan konversi (*murtad*) akan berhadapan dengan persoalan tentang menjaga agama dan kebebasan beragama(*freedom of faiths*).[127]

Konversi agama merupakan hak kebebasan individu. Islam mengajarkan tidak ada paksaan terhadap orang lain untuk beragama Islam. Larangan ini dijelaskan dalam al-Qur'an, QS. al-Baqarah/2: 256.

لَا إِكْـرَاهَ فِي الدِّيـنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَـيِّ فَـمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّـاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَـدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

[126] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach,* hal. 21.

[127] Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach,* hal. 60

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".

Ayat tersebut bisa dipahami sebagai premis-premis perintah (*kalâm insyâ'î*) dan premis-premis informatif (*kalâm ikhbârî*). Satu sisi ia merupakan premis perintah yang menyuruh seseorang untuk tidak melakukan pemaksaan kepada orang lain. Di sisi yang lain, menjadi premis informatif yaitu memberitahukan bahwa seseorang yang dipaksa masuk pada suatu agama sementara hatinya menolak, maka orang itu tidak bisa dikatakan telah memeluk agama itu. Ini karena agama ada di dalam kemantapan hati, bukan dalam ungkapan lisan.[128]

Di ayat yang lain, QS. Yûnus/10: 99, Juga menjelaskan tentang kebebasan dalam beragama.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

"Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?".

Ayat ini menginformasikan bahwa paksaan bukanlah otoritas manusia bahkan Allah sendiripun tidak melakukan hal demikian. Menurut Sayyid Ṭantawî, Allah bisa saja memberikan keimanan bagi seluruh yang ada di bumi ini dengan demikian tidak ada satupun perselisihan, namun Allah tidak menghendaki demikian karena perbedaan tersebut memiliki hikmah yang dibangun sesuai dengan syari'at.

Dalam syari'at memiliki unsur-unsur pahala dan siksaan, itu sebebnya Allah menciptakan kekafiran dan keimanan. Bagi mereka yang kafir kepada Allah akan mendapatkan siksaan, dan mereka yang beriman mendapatkan pahala.[129] Begitu juga dengan Imam al-Râzî, bahwa Nabi Muhammad tidak mempunya hak prerogatif untuk mengimani seseorang, karena hanya Allah yang mampu melakukan hal itu. Iman di sini diartikan sebagai kepercayaan yang memiliki manfaat, percuma saja bila dipaksa, tetapi tidak memiliki kemanfaatan.[130]

---

[128] Jawdat Sa'îd, *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsât wa Abhâts fî al-Fikr al-Islâmî*, (Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997), hal. 25.

[129] Muhammad Sayyidd Ṭanṭawî, *al-Tafsîr al-Wasît li Qur'ân al-Karîm: Tafsîr Sûrah Yûnus,* (al-Risâlah, 1986), jilid 7, hal. 196

[130] Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib,* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981), Jilid 17, hal. 173

Menurut al-Âlûsî, redaksi *jamî'a* ialah Allah bisa menyatukan semuanya dengan keimanan tanpa ada perbedaan, tetapi Allah tidak menginginkan itu terjadi. Allah menciptakan keimanan sebagai perintah bagi mereka yang memilih, dengan demikian Allah memberikan hak prerogatif bagi setiap individu untuk memilih keimanan masing-masing.[131] Sejalan dengan Wahbah al-Zuhailî, keimanan hanya bisa dihasilkan dari Allah melalui kehendak, petunjuk, dan hidayah-Nya. Larangan paksaan ini sebagai bentuk adanya hak untuk memilih beriman atau sebaliknya.[132]

Melalui paradigma tersebut, konversi atas tujuan apapun termasuk disebabkan nikah beda agama itu tidak dipersoalkan, namun yang menjadi problem adalah konversi yang hanya bertujuan untuk mendapatkan legalitas secara administrasi yang pada akhirnya mengesampingkan prinsip-prinsip dalam agama, atau konversi ganda yang berpindah untuk memenuhi syarat dan kemudian berpindah kembali ke agama semula, maka hal tersebut perlu dihindarkan.

b. Tujuan larangan nikah beda agama untuk menjaga keturunan (*hifzh al-nasal*).

Menjaga dari ambiguitas pilihan agama anak serta ketentuan waris bagi anak. Berdasarkan ketentuan di atas, maka pasangan yang berbeda agama dalam ajaran Islam telah gugur haknya untuk mewarisi oleh sebab adanya penghalang (hirman) berupa perbedaan agama. Persoalan pun menjadi rumit ketika yang meninggal adalah pihak yang beragama Islam tersebut dan keluarga ingin menerapkan prinsip-prinsip hukum waris Islam dalam pembagian harta tanpa mempertimbangkan bahwa ada salah seorang atau seluruh ahli warisnya yang tidak menganut Islam; sedang pasangan yang non-Muslim ingin agar harta tersebut di bagi sesuai dengan hukum positif misalnya, karena tidak ingin agar bagiannya hilang semata karena beda agama.

Dari sisi pandang hukum, persoalan ini bukan hanya menyangkut urusan perbedaan agama antara pewaris dan ahli waris, namun juga memang sudah ada konflik hukum di antara dua tradisi waris yang dianut oleh kedua belah pihak. Konflik hukum di atas terlihat ketika pihak yang beragama Islam menggunakan ketetapan hukum waris yang sudah ditetapkan dalam Kompilasi Hukum Islam dan cenderung membawa perkara ke Pengadilan Agama, sedang yang beragama selain Islam

---

[131] Syihâb al-Dîn al-Sayyid al-Âlûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, (Libanon, Bairut: Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, t.th.), jilid 11, hal. 193

[132] Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, jilid 6, hal. 286-287

menggunakan hukum waris yang sudah diatur dalam KUHPerdata dan menyelesaikan perkara di Pengadilan Negeri. Akibat pemisahan substantif dan administratif ini, penyelesaian kasus perkawinan beda agama. Hal ini adalah dampak dari persoalan dari pernikahan agama. perlu memperhatikan tentang hak anak.

c. Tujuan dari larangan pernikahan tersebut untuk menjaga stabilitas negara (*hifzh al-daulah*)

Hifdz al-daulah merupakan paradigma yang dihasilkan melalui respon dari pola pikir yang sebelumnya didominasi oleh teosentrisme menuju pada antroposentrisme. *Hifdz al-daulah* diartikan sebagai menjaga negara dari stabilitas dan integrasi dari faktor-faktor yang bisa merusak kenyamanan masyarakat secara umum. Hal tersebut juga berpengaruh pada putusan pemimpin dalam mengkonstruksikan regulasi yang bertujuan untuk menghasilkan kemaslahatan.

Larangan pernikahan beda agama memiliki relevansi dengan menjaga negara (*hifdz al-daulah*), bahwa ada tujuan kemaslahatan yang harus diprioritaskan. Terkait regulasi tersebut di Indonesia mencoba melihat sisi dari situasi aman tidaknya suatu wilayah. Hal demikian sama halnya ketika turun ayat yang melarang pernikahan dalam QS. Al-Mumtahanah/60:10 yang melarang pernikahan dalam konteks situasi yang melarang untuk berinteraksi dengan kelompok non-muslim saat itu. berbeda dengan QS. Al-Mâ'idah/5: 5 tendensi untuk memperbolehkan pernikahan tersebut, sebab ayat itu turun ketika situasinya sudah mulai kondusif, sudah terjalin sikap keberagaman.

Menurut Undang-undang perkawinan, sudah ada kesepakatan bahwa tentang status pelaksanaan kegiatan tersebut dilarang dan tidak bisa diberlakukan di Indonesia. Berdasarkan Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975.[133] Pernikahan hanya sah sesuai agama masing-masing. Meskipun ada celah yang pernah dilakukan oleh beberapa Hakim yang memberikan argumentasi untuk diperbolehkan praktik nikah beda agama, berdasarkan beberapa pertimbangan. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Ada Tiga faktor larangan pernikahan yang telah disebutkan sebelumnya. Hal ini bisa menjadi instrumen untuk memberikan argumen kelayakan regulasi yang melarang praktik pernikahan beda agama. di

---

[133] Asmin, *Status Perkawinan antar Agama ditinjuau dari Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974,* (Jakarta: Dian Rakyat: 1986), hal. 16

Indonesia. Perkawinan beda agama belum bisa dipraktikkan di Indonesia, karena konstitusi menutup kemungkinan terjadinya perkawinan tersebut. pernikahan beda agama harus dipahami dalam konteks keberagaman. Meskipun ada interpretasi yang membolehkan secara syariat atas pernikahan beda agama, itu tidak bisa dilakukan secara generalisasi. Sebab ada pertimbangan maslahat yang harus diprioritaskan agar menjaga keutuhan dan keberagaman masyarakat.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan bab sebelumnya, penulis menyimpulkan, bahwa konstruk konsiliasi sistem multidimensional terhadap ayat nikah beda agama tidak bisa diselesaikan dengan menggunakan abrogasi (*al-nasakh*). Ayat-ayat tersebut bisa diselesaikan melalui konsiliasi beberapa dimensi, di antaranya; (1) Dimensi linguistik Arab. Analisis ini mencoba merekonstruksi spektrum makna *musyrik* dan *ahl al-kitab*. (2) Dimensi *Siyâq al-Nushûsh* (*munasabah*), untuk melihat konsistensi pembahasan tema tersebut, melalui kolerasi ayat sebelumnya. (3) Dimensi *Asbâb al-Nuzûl* (Historis), untuk menyelesaikan perdebatan antara keumuman teks dan kekhususan sebab (*al-'ibrah baina bi 'umûm al-lafzh wa bi khushûsh al-sabab*), kemudian ditentukan berdasarkan konteks saat ini dengan menggunakan dimensi berikutnya yaitu; (4) Dimensi sosio-kultural yang kemudian melahirkan kaidah *al-'ibrah bi maqâshidihâ*.

Disertasi ini menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut:

1. Dalam menyelesaikan ayat-ayat kontradiktif (*ta'ârud baina adillah*), *tafsîr maqâsidî* menawarkan konsiliasi (*al-jam'u*) sebagai langkah operasional prioritas. Konsiliasi sistem multidimensional hadir memperkuat konsiliasi yang telah dikonstruksi oleh ulama sebelumnya, yang tendensius membatasi kajian pada aspek dimensi linguistik. Selain itu, konsiliasi sistem multidimensional bertujuan untuk menimalisir porsi dari kinerja abrogasi (*al-nasakh*), yang dinilai tidak sejalan dengan *maqâshidî*.

Konsiliasi memiliki prinsip, bahwa ayat-ayat yang dinilai kontradiksi seharusnya saling melengkapi bukan saling menyalahkan. Konsiliasi memiliki satu frekuensi dengan multidimensional yang mengamalkan kedua dalil secara professional. Berbeda dengan praktek abrogasi, yang berfungsi untuk menghapus status hukum ayat secara permanen (*raf'u al-hukm mu'abbadan*).

2. Adapun distingsi dan implikasi melalui proses konsiliasi sistem multidimensional, bahwa praktik pernikahan beda agama itu tidak diperbolehkan. Sebab, secara aspek sosio-kultural membawa ekses negatif oleh sebagian kalangan. Berdasarkan argumentasi bahwa praktik tersebut dapat menyebabkan salah satu pihak memilih untuk konversi agama karena harus tunduk salah satu agama pasangan, agar legalitas pernikahan secara administrasi bisa berlaku. Selain itu, konversi agama disebabkan dangkalnya pengetahuan agama. Kekhawatiran selanjutnya adalah ambiguitas anak dalam memilih agamanya, meskipun Islam memberikan kebebasan memilih menganut agama apapun.

B. Saran

Keparipurnaan penelitian ini telah selesai sebagaimana hasil yang telah disampaikan pada keseluruhan naskah disertasi ini. Namun terlepas dari itu tentu dalam proses penelitian ditemukannya keterbatasan. Ada beberapa rekomendasi yang bisa ditawarkan. Konsiliasi berbasis pada sistem multidimensional perlu dilakukan diversifikasi sebagai anti-tesis dari *nasakh.* Pembahasan *nasakh* ditemukannya kecacatan metodologis baik pada aspek genealogi dan konstruksinya, serta pergeseran pemahaman dan polemik-polemik ontologis dan epistemologis yang terkandung di dalamnya. Banyak ayat-ayat diabrogasi, namun faktanya setelah dilakukan konsiliasi kedua ayat tersebut bisa diaktualisasikan.

Konsiliasi hadir tidak menolak seutuhnya eksistensi *nasakh*, namun ada beberapa yang harus diperbaiki. *Nasakh* hanya bisa diberlakukan pada tiga posisi. *Pertama, nasakh* hanya bisa berlaku apabila ada legitimasi yang jelas dalam *nash,* bahwa ayat tersebut telah terjadi *nasakh*. *Kedua, nasakh* bisa digunakan ketika hukum *syar'î* menganulir atau menghapus *urf jahilî*. *Ketiga,* penghapusan terjadi antara hukum *syar'î* me-*nasakh* syari'at sebelumnya (*syar'u man qablanâ*). Ayat yang telah diabrogasi melalui kognisi mujtahid dan tanpa ada kejelasan argumentasi, ayat tersebut perlu dilakukan kajian ulang. Salah satunya adalah tema pernikahan beda agama. Kedua pihak saling mengklaim dengan menggunakan *nasakh.*

DAFTAR PUSTAKA

Âbadî, Fairuz. *al-Qâmus al-Muhît.* Mesir: Maktabah al-Risâlah. 1986

'Abbas, 'Udaî Fâdhil. *al-Âyât al-Ijtimâ'iyyah fî Al-Qur'ân al-Karîm Dirâsah fî Dhau' al-Lisâniyyât al-Nashshiyah*. Universitas Karbala: Fakultas Pendidikan untuk Ilmu-ilmu Sosial Jurusan Bahasa Arab. 2020

Abdillah, Maskuri. *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*, Jakarta: Renaisan. 2005.

Abduh, Muhammad. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Juz 'Amma*. Kairo: Dâr Matâbi' al-Sha'b, t.th.

Abdullah, Amin. *Metode Kontemporer dalam Kajian Al-Qur'an, Ketersalingkaitan Asbab Nuzul Qadim dan Asbab Nuzul al-Jadid: Makalah Konferensi Studi Qur'an*. Jogja: UIN Sunan Kalijaga. 2012.

_____. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012.

Abdurrahim, Roslan. *Naskh al-Qur'an; A Theological and Juridical Reconsideration of the Theory of Abrogation and its Impact on Qur'anic Exegesis*. Disertasi S3 Department of Religion, Temple University Philadelphia. 2011

Abyârî, Ibrâhim. *al-Mausû'ah al-Qur'aniyyah*, Kairo: al-Mausu'ah Sijl al-Arab. 1984.

Ahmadin, *Dimyathi. Semantics Course; Levels of Meaning*. Malang: UIN Malang. 2008.

‘Aidni, Bar al-Dîn. *‘Umdah al-Qârî Syarh Sâhîh al-Bukharî*. Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabî. t.th.

‘Ainain, Badrân Abû. *Adillah al-Tasyrî’ al-Muta’âradah wa Wujûh al-Tarjîh Bainahâ.* Muassasah Syabâb al-Jâmi’ah. 1998.

Albânî, Muhammad Nasîr al-Dîn. *Kayfa Yajib Alaynâ an Nufassira al-Qur’ân al-Karîm?*. Riyâd: al-Maktabah al-Ma’ârif. 2007.

Alma’î, Zhâhir b. ‘Awwâd. *Dirâsât fi Tafsîr al-Maudhû’î li Al-Qur’ân al-Karîm*. al-Riyâd: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Atsnâ’ al-Nasyar. 2008.

‘Âlûsî, Syihâb al-Dîn al-Sayyîd. *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm,* Beirut: Dâr Ihyâ’ wa al-Turâts al-‘Arabî. t.th.

Alwânî, Taha Jâbir. *Nahw Mawqif Qur’ânî min al-Naskh*. Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Dawliyah. 2006.

Amin, Ma’ruf, dkk. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia. 2010.

Aminuddin. *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*. Bandung: Sinar Baru Algensido. 2001.

Andalusi, Ibn Hazam, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Al-Qur’ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah. 1986.

Anshârî, Zakariyya. *Gâyah al-Wuṣul fī Syarh Lub al-Ushûl.* Mesir: Dâr al-Kitab al-‘Arabiyyah al-Kubra, t.th

Aqraminas, Dayu. *Tafsir Maqasidi dan Pluralitas Umat Beragama*, Jakarta: Milenia. 2020.

Aqraminas, Dayu. *Perlindungan Korban Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual dan Hubungannya Dengan Konvensi Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan,* Pamulang: Thesis Magister. 2022.

Al-‘Arabi, Abû Bakar Muhammad b. ‘Abdullah al-Ma’rûf. *Ahkâm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Ilmiyyah. t.th.

Asad, Muhammad. *The Message of the al-Qur’an.* Gibraltar: Dâr al-Andalus. 1980

Ashfahânî, Al-Râghib. *Mu’jam Mufradât Alfâdz al-Qur’ân*. Damasqus: Dâr al-Qalam. 2009.

Asmin. *Status Perkawinan Antar Agama Ditinjau dari Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974*. Jakarta: Dian Rakyat, 1986).

‘Asyûr, Muhammad Ṭahir Ibn, *Tahrîr al-Ma’na al-Sadîd wa Tanwîr al-‘Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Majîd: al-Tahrîr wa al-Tanwîr.* Tûnis: al-Dâr al-Tunisiyyah, al-Dâr al-Jamā’hiriyyah. 1983.

_____. *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyah*. Beirut: Dâr-el-Nafâis. 2001.

Asyûr, Washfî. *Tafsîr al-Maqâshidî li Suwâr Al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: 2013.

Ata', 'Abd al-Qadîr Ahmad. *Muqaddimah al-Suyûtî*: *Asrâr Tartîb al-Qur'ân.* Kairo: Dâr al-I'tisâm. 1978

'Attiyah, Abû Muhammad 'Abd al-Haq b. Gâlib, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Libanon: Beirut, Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah. 2001.

'Atiyyah, Ayyûb Jarjî. *Mafhûm al-Mutawa'ah*. Bairût: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah. 1971

'Atiyyah, Jamâluddîn. dan Wahbah al-Zuhailî, *Tajdîd al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'asiri. 2000.

_____. *Fiqh al-Jadîd li al-Aqliyyât,* Mesir Dâr al-Salâm, 2003.

Auda, Jaser. *Fiqh al-Maqâshid Inâtah al-Ahkâm al-Syarî'ah bi Maqâshidihâ*, London: Intenational Institute of Islamic Thought. 2006

_____. *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy Of Islamic Law A System* Approach, London: The Internasional Institute Of Islamic Thought, 2007.

_____. *Maqâsid al-Syarî'ah Dalîl lil Mubtad'în,* al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî. 1981.

_____. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syarī'ah*, Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2015.

_____. *Naqd Nazhariyyah al-Naskh: Bahtsu fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar. 2013.

_____. *al-Daulah al-madaniyyah*, Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li Abhâts wa al-Nasyar. 2015

Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*. New York: Combridge University Press. 1999.

Awdah, Abd. al-Qâdir. *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqarinan bi al-Qânûn al-Wad'î*. Beirut: Muassasah al-Risâlah. t.th.

Azhary, H.M. Thahir. *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks KeIndonesiaan: Proses Penerapan Nilai-Nilai Islam dalam Aspek Hukum, Politik dan Lembaga Negara*. Bandung: Mizan. 1997.

Baali, Fuad. *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. Pustaka Firdaus. 1989

Baghawî, al-Husain b. Mas'ûd, *Tafsîr al-Baghawî: Ma'âlim al-Tanzîl,* Riyâd: Dâr Tîbah li Nasyr wa al-Tauzî'. t.th.

Baghdadî, Al-Khatîb. *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*. al-Su'ûd: Dâr Ibn al-Jauziyyah. 1996.

Baghdâdî, Abû Muhammad b. Ghânim b. Muhammad. *Majmû' al-Dhamânât fî Madzhab Imâm al-'Adzam Abî Hanîfah al-Nu'âm*. Mesir: Dâr al-Salâm. 1999

Baidhawî, 'Abdullah b. 'Umar. *Nihâyah al-Sûl fî Syarh Minhâj al-Usûl.* 'Âlim al-Kutub. t.th.

Baihaqî, Abî Bakar Ahmad b. al-Husain b. Alî. *Sunan al-Kubra*. Beriut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah. 1424H

Bâjî, Abû al-Walîd. *al-Isyârah fî Ma'rifah al-Usûl wa al-Wajâzah fî ma'na al-Dalîl*. Su'udiyyah: Maktabah al-Malikiyyah. 1991.

Bakker, Anton & Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius. 1990.

Bâqî, Muhammad Fu'âd Abd. *Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr. 1987.

Bayyah, Abdallah bin Mahfudh. *Tanbîh al-Marâji': 'ala Ta'sîl Fiqh al-Wâqi'*. al-Muwatta' Center. 2018

Bartens, Kees. *Filsafat Barat dalam Abad XX*. Jakarta: Gramedia. 1981.

Bennett, Clinton. *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*. London: Continuum. 2010.

Biltâjî, Muhammad. *Manhaj 'Umar ibn Al-Khattab.* Kairo: Dâr al-Salam. 2002.

Biqâ'î, *Nadzm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Dâr al-Kitab al-Islâmî. 1984.

Bukhârî. *Kasyf al-Asrâr 'an Ushûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1997.

al-Buraey, Muhammad A. *Islam Landasan Alternatif Adminstrasi Pembangunan*. Jakarta: Rajawali Press. 1986

Burton, Jhon. *The Collection of the Qur'an,* New York: Cambridge University Press. 1977.

_____. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press. 1990.

Calder, Norman, *Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Ilustrated with Reference to the Story of Abraham*, dalam G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'an*. London dan New York: Routledge. 1993.

_____. *The Limits of Islamic Orthodoxy*, dalam Farhad Daftary [ed.]. *Intellectual Traditions in Islam.* London: I.B. Tauris. 2000

Carneiro, David.e Paulo Novais, dan Jose Neves, *Conflict Resolution and its Context*. Switzerland: Springer International Publishing. 2014.

Chalik, Sitti Aisyah. *Analisis Linguistic dalam Bahasa Arab al-Qur'an*. Makassar: Alauddin University Press. 2011.

Dahlan, Abd. Azis. *Ensklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve. 1996

Dahlan, Abdul Azis. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve. 2003.

Dahlawi, Syah Waliyullah. *al-Fauz al-Kabir fi Ushûl at-Tafsîr*. Irsyad al-Idarah at-Tiba'ah al-Muniriyah. t.th

Darrâz, Muhammad Abdullah. *Hisad al-Qalam*. Mesir: Dâr al-Qalam lil Nasyr wa al-Tauzî'. 2018.

Darwazah, Muhammad ‘Azzah. *al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwar Hasaba al-Nuzûl.* Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî. 2000

Denzin, Norman K. dan Yvonna S. Lincon, *The Sage Handbook of Qualitative Research Third Edition,* London: Sage Publication. 2005.

Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke III. Jakarta: Balai Pustaka. 2007

Duderija, Adis, *Constucting a Religiously Ideal “Believer” and “Women” in Islam: Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims Method of Interpretation*, New York: Palgrave Macmillan. 2011.

Dzahabî, Muhammad Husein. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Islamî. 1999.

Al-Fâris, Abî Husain Ahmad b. Zakariyâ. *Mu’jam Maqâyis al-Lugah*. Bairut: Dâr al-Fikr. 1979.

Fadel. Khaled M. Abu. *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, terj: Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta. 2004.

_____. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.* New York: Harper Collins Publishers. 2005.

_____. *The Place of Tolerance in Islam,* New York: Beacon Press, 2002.

Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial.* Sleman: Kalimedia. t.th

Farmawî, Abd al-Hayy. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhu’î: Dirâsah Manhajiyyah Maudhu’iyyah*. Mesir: al-Taba’ah al-Saniyyah, 1977.

_____. *Metode Tafsir Mawdhu’i: Sebuah Pengantar*. Penerjemah Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1994

Fay, Brian. *Contemporary Philosophy of Social Science.* Oxford: Blackwell. 1996.

Friedman, Lawrence M. *Hukum Amerika Sebuah Pengantar,* terjm. Wishnu Basuki Jakarta: Tatanusa. 2001

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method.* Newyork: The Seabury Press, 1975.

Galib, Muhammad. *Ahl al-Kitab Makna dan Cakupannya*, Jakarta: Paramadina. 1998.

Garaudy Roger. *al-Ushuliyât al-Mu’asirah Asbabuhâ wa Mazahairihâ*, terj. Khalil Ahmad Khâlil. Dâr ‘Am Aifain. t.th

Garnâtî, Ibn Juzî al-Kalbî. *al-Tashîl li ’Ulûm al-Tanzîl*. Bairut: Dâr al-Arqam b. Abî al-Arqam. 1995

Gautama, Sudargo. *Hukum Antargolongan: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve. 1993.

Al-Ghazâli, Abû Hâmid Muhammad. *al-Mustasfâ fi 'ilmi al- 'ushûl*. Beirut Muassasah ar-Risalah. 1997.

_____. *Al-Wajiz fi Fiqh al-Imam al-Syafi’î*. Mesir: Muhammad Mustafa. 1318 H.

_____. *Mihak al-Nadzhr*, al-Qâhirah: al-Maṭba'ah al-Adabiyyah, t.th.
Al-Ghazâlî, Muhammad. *al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts.* Kairo: Dâr al-Shurûq. 1996
_____. *Kayf Nata'âmal ma'a al-Qur'ân*. Mesir: Nahdah Misr. 2010.
Ghumârî, 'Abdullah b. Siddîq. *Dzawq al-Halâwah bi Imtinâ' Naskh al-Tilâwa.* Kairo: Markaz Nûr li al-Dirâsât wa al-Nashr. 2015
Gilliot, Claude. *Exegesis of the Quran: Classical and Medieval*, in Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Quran.* Leiden and Boston: E.J. Brill. 2002
Günther, Ursula. *Mohammed Arkoun: towards a radical rethinking of Islamic thought*, dalam Suha Taji-Farouki [ed.], *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press. 2004.
Hafnâwî, Muhammad Ibrâhîm Muhammad. *Al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'inda al-Usûliyyin wa Asaruhumâ fi al-Fiqh al-Islâmiî*. Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Taba 'ah. 1987.
Halabî, Ibn Amîr al-Hâj. *al-Taqrîr wa al-Tahbîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1999.
Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987.
_____. *Târîkh al-Nazariyyât al-Fiqh fî al-Islâm: Muqaddimah fî Usûl al-Fiqh al-Sunnî,* terj. Ahmad Mawsalilî. Benghazi: Dâr al-Madâr al-Islâmî. 2007.
Hamad, Muhammad Abû al-Qâsim Hâj. *Manhajiyah al-Qur'ân al-Ma'rifiyah*. Virginia: al-Ma'had al-'A li al-Fikr al-Islâmî. 1991
Hammâd, Hâfidz Husain. *Mukhtalif al-Hadîts Baina al-Fuqahâ' wa al-Muhadditsîn.* Damasqus: Dâr al-Nawâdir. 2012.
Hanafi, Hasan, *Dirâsât Islâmiyyah*, Kairo: al-Maktabah al-Injlu al-Mishriyyah. 1981.
_____. *Adab wa Naqd*. Cairo. 1993.
_____. *Hal Ladayna Nazhariyyah al-Tafsîr? Qadhaya Mu'asirah fi Fikrinâ al-Mua'sir*. Cairo: Dâr al-fikr. 1976
_____. *Humûm al-Fikr wa al-Watanî*. Cairo: Dâr Qubâ. t.th
_____. *Min al-Naql ila al-'Aql: 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Hay'at al-Misriyah al-'Ab. 2013
Hans Wer, *Arabic English Dictionary: Dictionary of Modren Written Arabic* New York: Spoken Language Services. 1976.
Harrâsî. *Ahkâm al-Qur'ân.* Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyyah. 1983.
Hassan, Kamal. *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*. Jakarta: LSI, 1987
Hassân, Tammâm. *Maqâlât fî al-Lughah wa al-Adab*. Kairo: 'Âlam al-Kutub. 2006.

Hayyân, Muhammad b. Abû Yûsuf al-Syahîd, *Tafsîr al-Bahr al-Muhît*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah. 1993

Hazham, 'Alî b. Ahmad b. Sa'îd. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm.* al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts. 1984

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian. Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996.

_____. *Islam, Negara & Civil Society*. Jakarta: Paramadina. 2005.

Huberman, Michael, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru.* Jakarta: UI Press. 1992.

Husein, Fatimah. *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims*. Bandung: Mizan. 2005.

Ibn al-Najjâr. *Syarh al-Kaukab al-Munîr al-Musamma bi Mukhtasar al-Tahrîr*. Al-Riyadh: Maktabah al-'Abîkân. 1993.

Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ' Ismā'îl, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzîm.* Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts. 2000

Ibn Mustafa, Abu al-Syu'ûd al-'Amâdî Muhammad b. Muhammad. *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ila Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm*. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî. t.th.

Ibn Najjâr. *Syarh al-Kaukab al-Munîr*. Riyad: Maktabah al-'Abîkân. 1993

Ibn Qayyîm, *Badâ'i al-Fawâid*. Beirut: Dâr al-Bayan. 1994.

Ibn Qudâmah, Ahmad. *Raudhah al-Nâdzir wa Jannah al-Munâdzir: fî Ushûl Fiqh 'al Madzhabi al-Imâm Ahmad b. Hanbal.* Beirut: Muasasah al-Rayyan. t.th

Ibn Taimiyyah, Ahmad 'Abd al-Halîm al-Harânî Abû al-'Abbâs. *al-Mashûdah fî Ushûl al-Fiqh*. al-Qâhirah: Dâr al-Madanî. t.th.

_____. *Kutub wa Rasâ'il,* ed. 'Abd al-Rahman al-Najdî. Riyādh: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.th.

Ibnu Rusyd. *Ta'wîl.*, terj. Ahmad Baidowi dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed. all). *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader.* Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga. 2011.

Ibrâhîm, Mûsa Ibrâhîm. *Buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Oman: Dâr 'Ammâr. 1996

Immârah, Muhammad. *al-Tafsîr al-Marksî li al-Islâm*. Mesir: Dâr al-Syurûq. 1996

Irâqî, 'Abd al-Rahîm. *al-Ghaitsu al-Hâmi': Syarh Jamu al-Jawâmi'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2004

Islam, Azmi. *Mafhum al-Ma'na*. Kuwait: Universitas Kuwait. 1986.

Isnawî. *Nihâyah al-Sûl fî Syarh Minhâj al-Ushûl*. 'Âlim al-Kutub. t.th.

Isymawî, Said. *Jauharah al-Islâm*. Mesir: Maktabah Madbûlî al-Shaghîr. 1996.

‘Itr, Nuruddin, *Nuzhat al-Nadhar fi Taudhihi Nukhbat al-Fikr*. Kairo: Dar al-Bashair. 2011

Izutsu, Toshihiko. *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Qur’an.* Yogyakarta: Tiara Wacana. 1993.

_____. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: Tiara Wacana

Jâbiri, ‘Âbid. *Bunyah al-‘Aql al-’Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al-’Arâbiyyah. 1990.

_____. *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî.* Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah. 2002.

_____. *Fahmu al-Qur’ân al-Hâkîm; al-Tafsîr al-Wâdih Hasbi Tartîb al-Nuzûl*. Maroko: al-Dâr al-Baidâ’. 2008

_____. *Wijhâh al-Nazhâr*. Beirut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al ‘Arabiyyah, 1994.

_____, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh Baina al-Ithbat wa al-Nafyi*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1986.

Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persaada. 1996.

Jassas, ‘Alî al-Râzî. *al-Ahkâm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-‘Arabî, 1992.

Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *‘Ilam al-Muwaqqi’în*. Bairut: Dâr al-Jîl. 1973.

Jhering, Rudolf von. *Law as a Means to an End, terj. Isaac Husik*. New Jersey: The Lawbook Exchange. 2001

Jum’ah, Ali. *al-Naskh ‘inda al-Usûliyyîn*. Kairo: Nahdat Misr. 2005.

Jurjânî, ‘Abd al-Qâhir b. ‘Abduraḥmân b. Muḥammad *al-‘Awâmil al-Mi’ah*. Bairût: Dâr al-Minhâj. 2009

_____. ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali. *al-Ta’rifât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabi, 1405 H

_____. *Dalâ’il al-I’jaz*. Bairut: Dâr al-Kitab al-Arabi. 1995.

Juwainî, Abd al-Mâlilb. ‘Abdullah Abû al-Ma’âlî. *al-Burhân fî al-Ushûl al-Fiqh.* Mesir: Dâr al-Wafâ’. 1997

Juza’i, Muhammad b.Ahmad b., *al-Tashîl li ‘Ulûm al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Ilmiyyah. 1995.

Kalabî, Muhammad b. Ahmad b. al-Juza’î. *Al-Qawanun al-Fiqhiyyah fi Talkhis al-Mazhab al-Malikiyyah*. Beirut: Dâr al-Qalam, t. th.

Kaltsum, Lilik Ummi. *Metode Tafsir Tematis M. Baqir al-Shadr*, (Surabaya: Putra Media Nusantara. 2010.

Kamali, Muhammad Hasim. *Goal and Purposes Maqasid al-Shari’ah: Metodological Perspevtives,* dalam Idris Nassery dkk. *The Objectives of Islamic Law*. London: Lexington Books. 2018.

Kamâl, Muhammad Imâm, *al-Dalîl al-Irsyâdi ila Maqâshid al-Syarî’ah al-Islamiyyah.* London: al-Maqasid Research Center. 2007

Kaylânî, ‘Abd al-Rahmân Ibrâhîm. *Qawâ‘id al-Maqâshid ‘Inda al-Imâm al-Syâtibi*. al Ma’had al-A'limî li al-fikri al-Islamiy. 2000

Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya.* Jakarta: Lentera Abadi. 2010.

Khalaf, Abdul Wahab. *'Ilmu al-Usûl al-Fiqh.* Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, t.th.

Khân, Ṣadîq Hasan, *Fath al-Bayân fî Maqâshid Al-Qur'ân*. Beirut: al-Maktabah al-'Isriyyah, t.th.

Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I*. Yogyakarta: Academia. 2005.

Kholiludin, Tedi. *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmidan Diskriminasi Hak Sipil* Semarang: Rasail Media Group. 2009.

Khudayyar, Alî Hamîd *Dilâlah al-Siyâq fî al-Nash Al-Qur'ân*, The Arab Academy in Denmark. 2014.

Khuli Amin. *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*. Yogyakarta: Bina Media, 2005.

Khûliy, Amîn. *Dirâsât Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah. 1996

_____. *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kairo: Maktabah al-Usrah. 2003

Kuhn, Thomas S. *The Stucture of Scientific Revolutions*, Chicago: TheUniversity of Chicago Press. 1970

Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan. 1997

Kuswaya, Adang. *Metode Tafsir Alternatif: Kritik Hassan Hanafi Terhadap Metode Tafsir Klasik*. Yogyakarta: Mitra Cendekia. 2009

_____, *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosio- Tematik Dalam Tafsir Al-Qur'an Hassan Hanafi*. Salatiga: STAIN Salatiga Press. 2011.

Lâsyin, Mûsa Syâhîn, *al-La'âlî al-Hisân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Syurûq. 2002

Leake, David. dalam John L. Eposito (Ed). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. NewYork: Oxford University Press. 1995

Lord, Ashley Michelle. *Comparison of Marital Satisfaction, Social Support Network, Social Support Composition, and Conflict Communication between Interfaith and Same-faith Marriages.* Texas, USA: Texas Tech University. 2008

Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, Dâr al-Syurûq. 1986

Madjid, Nurcholish *Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina. 1995.

Madkûr, Muhammad Salâm. *Manâhij Al-Ijtihâd fî al-Islami: Fî al-Ahkâm al-Fiqhiyyah wa al-'Aqâ'id*. Jâmi'ah al-Kuwait. 1973

Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina. 1999.

Mahfud, Moh. MD, *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers. 2011.

Makkî, Ibn ‘Aqilah. *al-Ziyâdah wa al-Ihsân Fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. al-Imârat al-‘Arabiiyah: Markaz al-Buhûts al-Dirâsat. 2006.

Mar’î, Nûran *‘Alqamah al-Fakhli baina al-Dirâsah Qadîman wa Ḥadîsan*. Bairût: Matba’ah al-Manhâl. 2017.

Martono, Nanang Martono, *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Grafindo Persada. 2010

Massimo Campanini, *The Qur’an: Modern Muslim Interpretions, trans. Caroline Higgit*. London and New York: Routledge. 2011.

Mattson, Inggrid. *The Story of The Qur’an: Its History and Place in Muslim Life*. Oxford: Blackwell Publishing. 2008.

Maysâwi, Muhammad Ṭâhir. *Maqâṣid al-Syarî’ah al-Islâmiyah.* Urdûn: Dâr al-Nafâ’is. 2001

Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung, PT. Remaja Rosdakarya. 2013.

Moser, Paul K. *“Epistemologi”*, ed. John Canfield, *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in 20 th Century*. New York: Taylor and Francis e-Library, 2005.

Mubarak, Fahad. *Al-Masâ’il al-Musytarakah baina ‘Ulûm al-Qur’ân wa Ushûl al-Fiqh wa Atsaruhâ fî Tafsîr*. al-Riyâd: Markaz Tafsîr li Dirâsah al-Qur’âniyyah, 2015..

Muslih, Mohammad, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan.* Yogyakarta: Belukar. 2005

Mustaqim, Abdul. dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002

_____. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi Sebagai Basis Moderasi Islam; Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang ‘Ulûm Al-Qur’ân* , Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga

_____. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2018.

_____. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Al-Mûzi’î, Muhammad b. ‘Ali ‘Abdullah b. Ibrâhim b. Al-Khatib al-Yamani al-Syafi’i, *Taisir al-Bayân li Ahkâm al-Qur’ân*. Dâr al-Nawâdir

Al-Muzînî, Khâlid Sulaimân. *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur’ân*. al-Su’ûdiyyah: Dâr al-Jauziyah, t.th.

Al-Na‘im, Abdullah Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990

_____. *Dekonstruksi Syari’ah*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

_____. *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*. New York: Syracuse UniversityPress. 1990

Al-Nahhâs, Abu Ja’far. *I’rab al-Qur’ân.* Beirut: ‘Alam al-Kutub. 1988

Al-Namlah, ‘Abd al-Karîm b. ‘Alî b. Muhammad. *al-Muhadzdzab fî ‘Ilm al-Usûl al-Fiqh al-Muqâran*. al-Riyâd: Maktabah li Nasr wa al-Tauzî’, 1999.

Al-Nasîfî, Hâfidz al-Dîn. *Kasf al-Asrâr Syarh al-Musannif ‘ala al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Al-Nasshâr, ‘Alî Sâmî. *Manâhij al-Bahthi ‘inda Mufakkirî al-Islâm*. Bairut: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyah, 1984.

Nasution. Syamruddin, *Pernikahan Beda Agama dalam Al-Qur’an*. Riau: Yayasan Pusaka Riau. 2011

Nasution, Harun. *Ensklopedi Islam di Indonesia*. Jakarta: CV. Anda Utama, 1993.

_____. *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang. 1973

Al-Nawawî, Abû Zakariyâ Muhyiidin Yahya b. Syarif. *Tahdzîb al-Asmâ’ wa al-Lughât,* Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Alamiyyah, t.th

Nawawi, Rif’at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh*. Jakarta: Paramadina, 2002.

Noryamin Aini, *Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives*. BYU L: Rev. 669, 2008

Al-Nuhâs, Ahmad b. Muhammad b. Ismâ’il al-Muradi. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Su’udiyyah: Dâr al-‘Âsimah, 2009

Nzair, M., *Metode Penelitian,* Jakarta: PT. Ghalia Indonesia. 2003

Onedera, J. D. (Ed.), *The Role of Religion in Marriage and Family Counseling*. New York: Taylor and Francis Group. LLC. 2008

Parera, Jos Daniel. *Teori Semantik*, terj. Ida Syafrida dan Yati Sumiharti. Jakarta: Erlangga. 2004

Pei, Mario. *Asas ‘ilm al-Lughoh.* Kairo: Alam al-Kutub. 1994.

Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.

Prasad, B Devi. *Content Analysis: A Method of Social Science Research*, dalam ed. D.K. Lal Das dan Bhaskaran. *Research Methods for Social Work*. New Delhi: Rawat. 2008.

Puspito, Hendro. *Sosiologi Agama*. Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1988.

Al-Qaradhawi, Yusuf *Ghairul Muslimin fil Mujtama’ Al Islami*. Mesir: Maktabah Wahbah. 1992

_____. *Kayfa Nata’amal ma’a al-Qur’ân al-‘Azîm.* Kairo: Dâr al-Syurûq. 2006.

Al-Qarâfî, Syihâb al-Dîn. *al-Furûq: Ma’a Hawâmisyihi*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah. 1998.

_____. *Nafâ’is al-Usûl fî Syarh al-Mahsûl*. Nazâr al-Mustafa al-Bâz. 1995

Al-Qâsim, Abd al-Karîm b. Abdullah. *Dilâlah al-Siyâq Al-Qur'ânî wa Atsaruha fî al-Tarsîr: Dirâsat Nazariyyah Tatbiqiyyah min Khilâl Tafsîr Ibn Jarir*. Suudiyyah: Dâr al-Tadmuriyyah. 2012

Al-Qâsimî, Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Tafsîr al-Qâsimî*, Kairo: Îsâ ‘l-Bâbî al-Halabî, 1958.

Al-Qâstalânî. *Irsyâd al-Sârî*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-‘Ilmiyyah. 1996.

Al-Qattân, Mannâ Khalîl. *Târikh al-Tasyrî’ al-Islâmî.*airo: Maktabah Wahbah. 1420.

_____. *Mabâhis fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Kairo: Maktabah al-Wahbah, t.th.

Al-Qayasî, Muhammad Makkî Abî Tâlib. *al-Idhâh li Nâsikh al-Qur’ân wa Mansûkhihi; wa Ma’rifah Ushûlihi wa Ikhtilâf al-Nâs fîhi.* Jeddah: Dâr al-Munârah, 1986.

Al-Qumny, Sayyid. *al-Naskh fî al-Wahyi: Muhâwalah Fahm.* Britania: Muassasah Hindâwî, 2017.

Al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân wa al-Mubayyin limâ Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân.* Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006.

Qutub, Sayyid *Tafsîr fî Zhilal al-Qur’ân,* Dâr al-‘Arabiyah, t.th

_____. *Ma’alim fî Tarîq*. Beirtu: Dâr al-Syurûq, 1979

Rahardjo, Satjipto. *Hukum dan Perubahan Sosial*. Bandung: Alumni. 1983

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Tranformation of An Intelectual Tradition*. Chicago and London: The Univercity of Chicago Press, 1982.

Al-Raisûnî, Ahmad. *Maqâshid al-Âyât Baina ‘Umûm al-Lafzh wa Khushûsh Sabab.* Dirâsât Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyyah: Mu’assasah al-Furqân li Turāts al-Islâmî: Markaz. 2017

_____. *Nadzariyyât al-Maqâshid ‘Inda Imâm al-Syâtibî.* al-Ma’had al-‘Alimi li Fikr al-Islamî. 1995.

_____. *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islamiyyah: Dirasât fi Qadâyâ al-Manhaj wa Qadâya al-Ṭatbîq*. London: al-Furqân Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Center. 2006

Ramadhan, Tariq. *Western Muslim and The Future of Islam*. New York: Oxford University Press. 2004.

Al-Râzî, Fakhruddin. *al-Mahsûl fî ‘Ilm al-Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al- Risâlah. 1992

_____. *al-Tafsîr al-Kabîr Mafâtih al-Ghaib.* Beirut: Dâr al-Fikr. 1981

Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences*. New York: Cambridge University Press. 1981

_____. *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri. Bantul: Kreasi Wacana. 2009

Ridâ, Muhammad Rasyîd. *al-Wahy al-Muhammadî*. Beirut: Mu’assasah ‘Izzuddin. 1985.

_____. *Tafsîr al-Manâr,* Kairo: Dâr al-Manâr. 1947

Rippin, Andrew. *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge. 1995.

_____. *Tafsir, in Mircea Eliade (ed.) The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan. 1987.

Rowi, Roem. *Menimbang Kembali Signifikansi Asbab al-Nuzul dalam Pemahaman al-Qur'an*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel. 2005.

Al-Rûmî, Fahd ibn Abd. Rahman ibn Sulaiman. *Khasâ'is Al-Qur'ân al-Karîm.* Riyaḍ: Maktabah al-'Abekan. 2000.

Sa'îd, 'Abd al-Sattâr Fatḥullâh. *Al-Madkhal Ila Al-Tafsîr Al-Mauḍû'î.* al-Qâhirah: al-Dâr al-Tauzî' wa al-Nashr al-Islâmiyah. 1991.

Sa'îd, Jawdat. *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsât wa Abhâts fî al-Fikr al-Islâmî.* Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirâsât wa al-Nashr. 1997.

Sâbiq, Said. *Khasâ'is al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Mumayyizâtihâ*. al-Fath, al-'Ilâm al-'Arabî. 1988.

Al-Sadr, Muḥammad Bâqir., *al-Madrasah al-Qur'âniyyah*. Qum: Markaz al-Abhaswa al-Dirâsât al-Takhassusiyyah li al-Syahid al-Sadr. 1979.

_____. *Sejarah dalam Perspektif al Qur'an,* terj. M. S. Nasrullah, Jakarta: Pustaka Hidayah. 1990.

Saeed, Abdullah, "Fazlur Rahman: A Framwork for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an," dalam Suha Taji-Farouki (ed.,) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press)

_____. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge. 2006.

Sahiron, Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Nawasea Press. 2009

Al-Sahrastani. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992

Al-Sakhwî. *Jammâl al-Qurra' wa Kamâl al-Iqrâ'*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Turâts. 1987

Sâlih. Subhî, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilm li Malâyîn. 1997.

Sallâm, Abû 'Ubayd. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-'Azîz.* Riyad: Maktabah al-Rushd. t.th.

Saryono. Jonathan, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu. 2006.

Sastra, Abd. Rozak A. *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama: Perbadingan beberapa Negara.* Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional. 2011

Sattar, Mahmud Abd. *al-Islâh al-Ijtimâ'î fî Al-Qur'ân al-Karîm*. Majallah Midâd al-'Adâb, Fak. Adab Departemen Ilmu Al-Quran Univ. Irak. 2009

Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press. 2005.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati. 2006.

_____. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Perbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan. 1996

_____. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan. 1994.

Sodiqin, Ali. *Hukum Qiyas, Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2010

Al-Subki. *Syarh al-Ibahâj 'ala al-Manhâj*. Dâr al-Buhuts li al-Dirâsât. 2004

Sudarto, *Metodologi Penilitian Filsafat*. Jakarta: PT. Grafindo Persada. 1996.

Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2004.

Suherman, Ade Maman. *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum.* Jakarta: Rajawali Press. 2004

Sulaimân, Khâlid Abd al-Azîz. *Ta'ârud dilâlah al-Fadz wa al-Qasd fî Ushûl Fiqh wa Qa'idah al-Fiqh*. Saudi Arabia: Dâr Kunûz Isybiliyâ.

Sultani, Husein Ali. *Usus al-'Ilâqât al-Ijtimâ'iyyah fi Al-Qur'ân al-Karîm wa Atsaruh fî Tahqîq al-'Amn al-Ijtimâ'î.* Majallah Kulliyyah al-Tarbiyyah, 2012

Surachmad. Winarmo, *Dasar dan Teknik Research Pengantar Metodologi Ilmiah*. Bandung: Tarsio. 1972.

Al-Sûsah, 'Abd al-Majîd Muhammad Ismâ'îl. *Manhaj al-Taufîq wa al-Tarjîh Baina Mukhtalif al-Hadîts wa Atsâruhu fi al-Fiqh al-Islamiyyah.* al-Qahirah, Madinah: Dâr al-Nafâ'is. 1992.

Al-Suyûtî, Jalaluddîn. *al-Asbâh wa al-Nazâ'ir fî Qawâ'id wa Furû' Fiqh al-Syâfi'î.* Bairut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah. 1983

_____. *al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Isalâmiyyah. 2003

_____. *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân.* Beirut: Dâr Ibn Katsîr. 1996

al-Syâtî,'Bintu. *Muqaddimah fî al-Manhaj*. Maroko: Ma'had al-Buḥûṡ wa al-Dirâsah al-'Arabiyyah. 1971.

Al-Syâ'yi', Muhammad Abd al-Rahman. *Mu'jam al-Mustalahât 'Ulûm al-Qur'an*. Su'udiyyah: Dâr al-Tadmurayyah. 2012

Al-Syâfi'î, Muhammd b. Idrîs. *Ikhtilâf al-Hadîts*. Bairut: Muassasah al-Kitab. 1405 H.

Syafruddin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*. Yogyakarta; Pustaka Pelajar. 2009

Syahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âsirah*. Lebanon: Syirkât al-Matbû'at. 2000.

_____. *Nahw Usûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmi*. Damaskus: al-Ahâlî lil Tabâ'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzî'. 2000.

Al-Syairâzî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Beirut: Dâr al-Ihyâ' wa al-Turâts al-'Arabî. t.th.

Al-Syakh, ‘Abd al-Rahman. *Fath al-Majīd Syarah Kitab al-Tawhīd*. Kairo: Mu’assasah Qurtubah, t.th.

Syamsuddin, Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos. 2001.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an.* Yogyakarta: Nawasea Press. 2009.

Syâtî’, Binti, ‘Âisyah ‘Abd al-Rahman, *Muqaddimah Ibn Shalâh wa Mahâsin al-Ishtilâh.* Qâhir: Dâr al-Ma’ârif. t.th.

Al-Syâtibî. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî’ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah. 2004.

Syâtirî, Muhammad b. Ahmad. *Syarh al-Yaqût al-Nafîs*. Dâr al-Hâwî, 1997

Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah. t.th

_____. *Irsyad al-Fuhûl.* al-Riyâdh: Dâr al-Fadîlah. 2000

Al-Tabarî, Jarîr. *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*. al-Qâhirah: Markaz al-Buhûts wa al-Dirâsât al-‘Arabiyyah wa al-Islâmiyyah. 2001

Ṭabâṭabai, Muhammad Husain *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’an*, Beirut: Muasasah al-Alami. 1997.

Taftazani. *Syarh al-Talwîh ‘ala al- Taudîh*. Mesir: Maktab Shabih, t.th.

Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message of Islam*, Syracuse: Syracuse University Press. 1987

Tantawî, Muhammad Sayyid. *al-Tafsîr al-Wasît li al-Qur’ân al-Karîm.* Mesir: al-Risâlah. 1987.

Taufiqurrahman. *Leksikologi Bahasa Arab*. Malang: UIN Maliki.

Al-Tizînî, Tayyîb. *al-Islâm wa al-‘Asr: Tahdîyât wa Âfât*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1998

Al-Turki, Abdul Majîd *Manâdharat fî Ushûl al-Syarî’ah Bayna Ibn Hazm dan al-Bâjî.* Bairut: Dâr al-Gharb al-Islamiy. 1994

Ulyawî, Ibnu Khalîfah. *Jâmi‘ al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl.* Kairo: Al-Buhûth. t.th.

Umar, Aḥmad Mukhtar. *Ilm Dilâlah*. Kairo: Maktabah Lisân al-‘Arab. 1998.

Usman, Suparman *Perkawinan Antar Agama dan Problematika Hukum Perkawinan di Indonesia*, Serang: Saudara. 1995.

‘Utsaimin, Ibn. *Usûlun fî al-Tafsîr*. ‘Ain Shams: al-Maktabah al-Islâmîyyah. 2001.

Utsmân, Muhammad b. Ibrâhîm. *Qawâ’id al-Tarjîh fi Ikhtilâf al-Sanâd*. al-Qâhirah: Dâr al-Furqân. 2012.

Verharr, J.W.M. *Asas-asas Linguistik Umum.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1996.

Wahab, Muhbib Abdul. *Pemikiran Linguistik Tamam Hassan dalam Pembelajaran Bahasa Arab*. Jakarta: UIN Press dan CeQDA.

Wahbî, Fahd Mubârak. *al-Masâ’il al-Musytarakah baina ‘Ulûm al-Qur’ân wa al-Ushûl al-Fiqh wa Atsaruhâ fî Tafsîr*. Riyadh: Markaz Tafsîr li Dirâsât al-Qur’âniyyah. 2010

Wahid, Marzuki & Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LkiS. 2001.

Al-Wâhidî, *al-Wasît fî al-Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1994.

_____. *al-Tafsîr al-Basît.* Su'udiyyah: Silsilah al-Rasâ'il al-Jâmi'ah, t.th

_____. *Asbâb al-Nuzûl*. Kairo: Maktabah al-Imân. 1996

Wahyudi, Jarot. *Ahl Al-Kitab A Qur'anic Invitation to Inter Faith Co Operation*. Yogyakarta: Nuansa Aksara. 2006.

Watt, W. Montgomery *Bell's Introduction to the Qur'an*. Skotlandia: Edinburgh University Press. 1970.

_____. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1973.

Wehr, Hans Wehr. *Arabic English Dictionary: A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Services. 1976.

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Jakarta: Penerbit Mizan. 2016.

Zahrah, Muhammad Abû. *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah: al-Siyâsah wa al-'Aqâ'id wa al-Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî. t.th

_____. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî. t.th

Zaid, Mushtafa. *al-Naskh al-Qur'ân al-Karîm*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî. 1383H

Al-Zamakhsyarî, *al-Mufaṣṣal fî 'Ilm al-'Arabiyyah*. Dâr 'Umâr Linnasyri wa al-Tauzî'. 2004.

_____. *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâ'wâl fî Wujûh al-Ta'wîl*. al-Riyâd: Maktabah al-'Abîkân. 1998

Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid as-Syari"ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*. Yogyakarta: Ircisod. 2020.

Al-Zarkasyi, Badr al-Dîn al-Zarkasyî. *Tasnîf al-Musâmi' bi Jam'i al-Jawâmi'*. Beirut: Ihyâ' al-Turâts. 1998.

_____. Muhammad b. 'Abdullah, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. al-Qâhirah: Dâr al-Turâts. 2008.

Al-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Adzîm. *Manâhil al-Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* Bairut: Dar al-Kitab al-'Araby. 1995

Zayd, Nasr Hâmid Abû. *Isykâliyât al-Qirâ'ah wa Âliyât al-Ta'wîl*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî. 1999

_____. *Mafhûm al-Nas Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân.* Kairo: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al'Arabiyyah. 1992.

_____. *Naqb al-Khitab al-Dinî*. Kairo: Sina li-al-Nashr. 1994.

Zuhailî, Muhammad Mustafa. *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Madkhal, al-Masâdir, al-Hukm al-Syar'î*. Damaskus: Dâr al-Khair. 2006.

Zuhailî, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dâr al-Fikr. 2009

_____. *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Tabâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'. 2006.

Jurnal

Abdullah, M. Amin. "Visi Keindonesiaan Pembaharuan Pemikiran Islam Hermeneutik". *Epistema*. No. 02. 1999.

Acar, Halil Rahman. "Some Remarks on Studying the Qur'an as Revealed Knowledge", *al-Bayân*, Vol. 11, No. 2, 2013.

Ahmad, Sidiq "Perjanjian Hudaibiyah Sebagai Model Kepatuhan Terhadap Perjanjian Internasional dalam Perspektif Islam", *Jurnal Hubungan Internasional*, Vil. 4, No. 2. 2015.

Anjani, Cinde "Pola Penyesuaian Perkawinan pada Periode Awal," *INSAN*, Vol. 8, No. 3. 2006,

Arkoun, Muhammad. "Pemikiran Tentang Wahyu: Dari Ahlul Kitab hingga Masyarakat Kitab", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 2, 1999.

Azra, Azyumardi. Memahami Gejala Fundamentalisme, *Jurnal llmu dan Kebudayaan: Ulumul Quran,* IV, No. 3, 1992

Borzooei & Asgari, "Halal Branding and Purchase Intention: A Brand Personality Appeal Perspective", *International Journal of Business and Management Invention*, Vol. 2, Issue. 8. 2013.

Burthon, Jhon,. "The Vowelling of Q 65, 1." Journal of Semitic Studies 29, no. 2 (1984)

_____. "The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of Naskh: Mā Nansakh Min Āya Aw Nansahā Na'ti Bi Khairin Minhā Aw Mithlīhā." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 48, no. 3 (1985)

Cavan, S.R. "Concepts and Terminology in Interreligious Marriage", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 9.

Chiles, Robert Eugene. "Psychological Factors in Interfaith Marriage," Pastoral Psychology, Vol. 22, 1971

Christoph Dreyer dengan Jasser Auda, "We Are Calling for a New Interpretation of the Koran", http://de.qantara.de (diakses tanggal 25 Agustus 2022)

Djamil, Fathurrahman. "Muhammad Quraysh Shihâb wa Arâ'uhu al-Fiqhiyyah" *Studia Islamika*, Vol. 6, No. 2. 1999.

Duderija, Adis "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image," *HAWWA*, Vol. 5, No. 2-3. 2007

_____. "Pre Modern and Critical Progressive Methodologies of Interpretation of the Qur'ân and the Sunnah", *Journal of Qur'ân and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012)

_____. "Islamic Groups and Their World-Views and Identities; Neo-Tradisional Salafis and progressive Muslim", *Arab Law Quarterly*, Vol. 21 No. 4. 2007

Faiz, Muhammad Fauzinuddin. "Teori Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid dan Aplikasinya terhadap Wacana Gender dalam Studi Hukum Islam Kontemporer", *Jurnal al-Ahwal*, Vol. 7, No. 1. 2015

Herich, "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion", *American Journal of Sociology*, Vol. 83, No. 3. 1977

Hughes, Patrick C. & Fran C. Dickson, "Communication, Marital Satisfaction, and Religious Orientation in Interfaith Marriages," *Journal of Family and Communication*, Vol. 5, No.1, 2009

Hutapea, Bonar "Dinamika Penyelesaian Suami-Istri dalam Perkawinan Beda Agama," *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Kesejahteraan Sosial*, Vol.16, No.1 2011

Ibdah, Iqbal ibn Abd. Rahman Su'ud. *al-Hayâh al-Ijtimâ'iyyah li al-'Arab fî Al-Qur'ân al-Karîm*. Majallah Jâmi'ah Umm al-Qurâ' li al-'Ulum al-Syar'iyyah wa al-Dirâsât al-Islâmiyyah, Vol. 70, 1438 H.

Islam, Zahidul "Interfaith Marriage In Islam and Present Situation", *Global Journal of Politics and Law Research*, Vol.2, No.1, 2014

Kaltsum, Lilik Ummi, 'Menelusuri Gagasan Tafsir Tematis Muhammad Bâqir Al-Sadr', *Refleksi*, Vol. 13, No. 2. 2012

_____. "Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis Al-Qur'an" *Islamica*, Vol. 5, No. 2. 2011

Katz, June S. & Ronald S. Katz, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural and Legal System," *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 23, No. 4. 1975

Kusmana, Epistimologi Tafsir Maqasidi, *Jural Mutawãtir,* Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2016

Lawrence, Bruce B. "Woman as Subject/Woman as Symbol," *Jurnal of Religious Ethics*, 22. 1994.

Leeman, Alex B., "Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions", *Indiana Law Journal*, Vol. 84, Issue. 2, (2009)

Lofland, Jhon. and Norman Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 20, (4) 1981.

Misâwi, Muhammad El-Ṭâhir. "The Methodolgy of al-Tafsir al-Mawdhu'i: A Comparative analysis", *Intellectua Discourse*, Vol. 13, No. 1, 2005

Mustaqim, Abdul. Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir *Ma'anil al-Qur'ân* Karyya al-Farrâ', *QOF*, Vol. 3, No. 1. 2019

Musyrif b. Ahmad Jam'ānī al-Zahrānī," al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ta'sīl wa al-Tatbīq," *Majalah al-Dirāsah al-Islāmiyyah*, Vol. 28, No. 1, (2016)

Nelsen, Hart M. "The Religious Identification of Children of Interfaith Marriages," *Review of Religious Research*, Vol. 32, No. 2. 1990

Pompe, Sebastiaan. "Mixed Marriages in Indonesia: Some Comments on the Law and the Literature," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol.144, No.2/3. 1988

Powers, David S., "On Abrogation of the Bequest Verses", Arabica, T. 29, Fase 3 (September, 1982)

Rahman, Yusuf, "The Hermeneutical Theory of Nasr Hâmid Abû Zayd: The Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ân" (Disertasi S3, Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001)

Rahman, Yusuf. "Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap al-Qur'an dan Hadist (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)," *Journal of al-Qur'ân and Hadîth Studies*, Vol. 1 No. 2. 2012

_____. "Tren Kajian al-Qur'an di Dunia Barat", *Studia Insania*, Vo. 1, No. 1, 2013

Reynolds, Gabriel Said. 'Le problème de la chronologie du Coran, *Arabica*, T. 58, Fasc. 6. 2011, jstor.24-01-14, 16.30.

Roslan Abdul-Rahim, "Naskh Al-Qur'an; A Theological and Juridical Reconsideration of the Theory of Abrogation and its Impact on Qur'anic Exegesis ", (Disertasi S3 Department of Religion, Temple University, Philadelphia, Januari 2011)

Saeed, Abdullah "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur'an," *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 71 No. 2. 2008

Seo, Myengkyo. "Defining 'Religious' in Indonesia: Toward Neither an Islamic nor a Secular State," *Citizenship Studies*, Vol.16, No.8. 2012

Sewenet, Alex Minichele. "Interreligious Marriage: Social and Religious Perspectives", *Imperial Journal of Interdisciplinary Research (IJIR)*, Vol. 3, Issue-6, 2017.

Sheikh, Masood Muhammad Ali. " The Role of Objectives in Combining the Texts of the Sunnah", *Jurnal of Tikrit University for Humanities*, Vo. 3, No. 2. 2023.

Soewondo, Nani "The Indonesian Marriage Law and Its Implementing Regulation," *Archipel*, Vol. 13 1977

Solihu, Abdul Kabir Husain. "Understanding the Qur'an in the light of Historical Change," *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 3. 2003

Strowasser, Barbara. "The Qur'an and Its Meaning" *The Arab Studies Journal*, Vol. 3, No. 1. 1995

Stuers, Cora Vreede-De. "A Propos du R.U.U.: Histoire d'une Legislation Matrimoniale," Archipel 8, 1974.

Wahyudianto, Dhanny. "Strategi Negosiasi Nabi Muhammad SAW pada Perjanjian Hudaibiyah dalam Perspektif Analisis Pentad", *Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah*, Vol. 04, No. 01. 2022.

Wallace, Ruth A. "A Model Change of Relegious Affiliation", *Journal of the Scientifie Study of Religion*, Vol. 14, No. 4. 1975

Washfî 'Asyûr Abû Zaid, "al-Tafsîr al-Maqâshid li Suwar al-Qur'ân al-Karîm," *Makalah Seminar Fahm al-Qur'an bain al-Nash wa al-Wâqî'*, Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr 'Abd al-Qādir Aljazair, 4- 5 Desember 2013.

Zahrânî, Musyrif b. Ahmad Jam'ânî. "al-Tafsîr al-Maqâshidî: Ta'sîl wa al-Tatbîq," *Majalah al-Dirâsah al-Islâmiyyah*, Vol. 28, No. 1, 2016

Situs

Rifâ'î, 'Abd al-Jabbâr. *Da'wah al-Syaikh Amîn al-Khûlîy li al-Tajdîd*, Markaz al-Afkâr li al-Dirâsah wa al-Abhâs, April 2019, diakses pada 20 Juli 2022 melalui https://afkaar.center/wp-content/uploads/2019/04/.

Sulaiman King Faisal, *Maqasid Al Shariah Perspektif Jasser Auda*, diakses dari http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda/?lang=id,

https://www.nu.or.id/post/read/103272/penjelasan-perumus-bahtsul-masail munas-nu-soal polemik-kafir. Dilihat pada tanggal 1 Mei 2024

https://www.jasserauda.net/

RIWAYAT PENULIS

Dayu Aqraminas, lahir di Bangko, Merangin Jambi, pada tanggal 04 Juli 1997. Setelah menamatkan Madrasah Ibtidaiyyah Negeri 1 Merangin Jambi, ia meneruskan pendidikannya ke Madrasah Tsanawiyyah al-Mujahadah Merangin, dan melanjutkan Madrasah Aliyah di tempat yang sama. Ia juga melanjutkan studi di Pondok Pesantren Darul Falah Amtsilati Bangsi Jepara. Setelah itu, melanjutkan studinya di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta Stara 1 (S1) Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Selanjutnya ia meneruskan pendidikannya *double degree* di Program Magister Stara 2 (S2) Program Studi Tafsir Hadits Konsentrasi Tafsir di Fakultas Ushuludin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Program Pascasarjana Ilmu Hukum Konsentrasi Hukum Tata Negara di Universitas Pamulang (UNPAM). Selain itu juga, ia menyelesaikan pendidikan non-formal di antaranya: Kursus Bahasa Arab di Lembaga Al-Farisi dan Al-Azhar Pare Kediri, Pelatihan Lajnah Pentashihan al-Qur'an. Kader Kyai Muda Sensitif HAM dan Gender RumahKitab dan University of Oshlo Norwegia.

Saat ini menjabat sebagai Direktur Utama Yayasan Al-Mujahadah serta menjadi Presenter TVRI Nasional. Ada beberapa karya tulis yang bisa diakses melalui link "Dayu Aqraminas - Google Scholar", di antaranya:

1. Advokasi Buya Husen Muhammad Dalam Peningkatan Partisipasi Politik Perempuan (Jurnal Harakat an-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak)
2. Perlindungan Korban Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dan Hubungannya Dengan Konvensi Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan (Tesis Magister Hukum)
3. Tafsir Maqasidi dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Quran Perspektif Jasser Auda (Tesis Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir)
4. Sistem Multi-Dimensional Jasser Auda: Reorientasi Penggunaan Nasakh terhadap Kontradiksi antar Ayat (Jurnal Kontekstualita)
5. Kontribusi Jasser Auda Dalam Kajian Al-Qur'an: Interpretasi Berbasis Sistem (Jurnal Ilmu Ushuluddin)
6. Aksentuasi Spritual Dalam Melestarikan Alam Dan Lingkungan
7. Analisis Kebijakan Anti Terorisme dalam Perspektif *Collaborative Governance*

PROFIL PONPES

Kegetiran hidup membawa konsekuensi yang sangat menghawatirkan bagi seseorang yang rapuh imannya , apa lagi pikirannya selalu digeluti bayangan keindahan dan kenikmatan dunia. Ragam perhiasan,fasilitas mewah dan kehormatan menjadi sesuatu yang meganggu tidurnya, hawa nafsu menguasai nurani dan membuatnya lupa diri, untuk sejenak merenung bahwa kehidupan dunia ini hanyalah sementara dan kekayaan hanyalah titipan ilahi semata , tak pernah terpikir segala sesuatu yang diperbuat akan dimintakan pertanggung jawabannya kelak.

Kesadaran seperti itu akhirnya timbul dibenak Bapak Dahlan Abdullah ,yang mana ia mewakafkan sebidang tanah warisan dari peninggalan orang tuanya untuk mendirikan lembaga pendidikan yang islami,yang kini telah berdiri dan dikenali masyarakan adalah lembaga pondok pesantren salafiyah tarbiyah Al-Mujahadah yang beralamat di kelurahan pematang kandis,bangko, sehingga dengan mendapat persetujuan dari Kyai Abdul Satar Sholeh dan Kyai Abdurrahman Sei. Manau, maka pada tahun 2002M /1423 H berdirilah Pondok Pesantren Al-Mujahadah Bangko, dengan dibantu oleh beberapa orang yang berpengalaman tentang masalah pondok pesantren, pada awalnya proses terbentuk bangunan adalah mulai mendirikan bangunan yang berukuran kecil, kemudian baru dibangun Musholla untuk kegiatan ibadah dan belajar dan mengajar, dan pada tahun 2006 baru dibangun gedung sekolah yang permanen sebanyak dua lokal, alhamdullah dengan berjalannya waktu sampai sekarang ini santri dan santriwati terus bertambah.

Dan hingga sekarang kepemimpinan pesantren sekarang di lanjuti oleh putra sulung nya yakni Ustadz Dayu Aqraminas M.Ag.,M.H yang alhamdulillah pondok semakin berkembang dan jaya.semoga kita semua mendapat kan keberkahan dalam menuntut ilmu di ponpes al-mujahadah aamiiinnn.....

SYARAT PENDAFTARAN

1. FC.ijazah/surat tanda kelulusan (SKL) 3 Lembar
2. FC Akte kelahiran 3 Lembar
3. FC kartu keluarga 3 lembar
4. Pas Photo 2x3 2 Lembar
   Pas Photo 3X4 3 Lembar
5. Map Hijau Tingkat Wustha (MTS)
   Map Kuning Tingkat MA
6. Berpakain Busana Muslim

WAKTU PENDAFTARAN

02 Maret 2023 – 02 Juli 2023

GRATIS UANG PENDAFTARAN

BEA SISWA ANAK YATIM DENGAN SYARAT DAN KETERANGAN DESA

BEA SISWA SANTRI BERPRESTASI

ADMINISTRASI SEKOLAH

1. Ketring : 350.000/bulan
2. SPP : 50.000/bulan
3. Pembangunan: 250.000/smester
4. Kitab : 200.000
5. Seragam almet : 300.000
6. Kartu pelajar : 20.000
7. Tes : 30.000

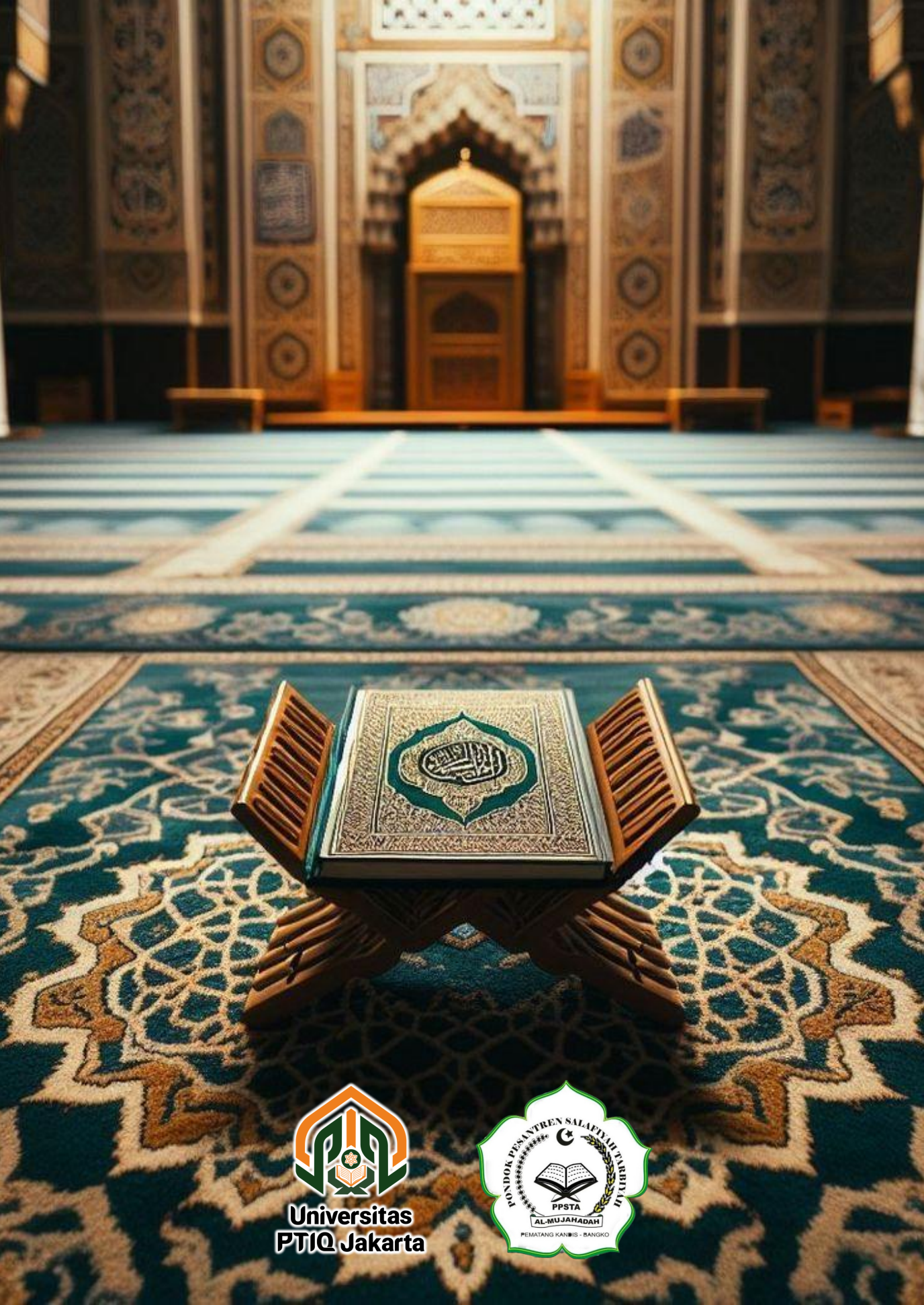
TOTAL = 1.200.000

معهد الإسلامية السلفية التربية المجاهدة

PONDOK PESANTREN SALAFIYAH TARBIYAH

Al-Mujahadah

Jl. Pattimura RT-38/RW-4 Pematang Kandis
Bangko – Merangin – Jambi – INDONESIA


Universitas
PTIQ Jakarta
PONDOK PESANTREN SALAFIYAH TARBIYAH
PPSTA
AL-MUJAHADAH
PEMATANG KANDIS - BANGKO